PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK

G. WILH. F. HEGEL

EINLEITUNG IN DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

FELIX MEINER VERLAG

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

EINLEITUNG IN DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

Herausgegeben von
Johannes Hoffmeister

VERLAG VON FELIX MEINER
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 166

3., gekürzte Auflage 1959, besorgt von
FRIEDHELM NICOLIN
Unveränderter Nachdruck 1966

©
FELIX MEINER
1940
Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.

Gesamtherstellung „fotokop" Reprografischer Betrieb GmbH., Darmstadt. Printed in Germany

INHALT

Vorbemerkungen IX
a. Quellen der alten Ausgabe der „Geschichte der Philosophie“ (1833—36) X
b. Quellen der Neuausgabe XI
c. Editionsgrundsätze XV
Zeichenerklärung XVIII

EINLEITUNG IN DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

I

Die Heidelberger Niederschrift (1816) 1

II

Die Berliner Niederschrift (1820) 19
I. Der Begriff und Bestimmung der Geschichte der Philosophie 24
II. Begriff der Philosophie 38

III

Die Einleitung nach den Vorlesungen Hegels von 1823 bis 1827/28 77
A. Begriff der Geschichte der Philosophie 94
I. Vorläufige Bestimmungen 96
1. Der Gedanke als Begriff und Idee 97
2. Die Idee als Entwicklung 100

II. Anwendung dieser Bestimmungen auf die Geschichte der Philosophie 118
III. Folgen für die Behandlung der Geschichte der Philosophie 136

B. Verhältnis der Geschichte der Philosophie zu den übrigen Gestaltungen des Geistes 147
I. Das geschichtliche Verhältnis der Philosophie .. 147
II. Näheres Verhältnis der Philosophie zu den übrigen Gestaltungen des Geistes 155
1. Verhältnis der Philosophie zur wissenschaftlichen Bildung überhaupt 158
2. Verhältnis der Philosophie zur Religion 166
a. Die unterschiedenen Formen von Philosophie und Religion 169
α. Offenbarung und Vernunft 171
β. Göttlicher und menschlicher Geist 175
γ. Vorstellung und Gedanke 181
δ. Autorität und Freiheit 193
b. Die von der Philosophie abzuscheidenden religiösen Inhalte 202
α. Das Mythologische überhaupt 202
β. Das mythische Philosophieren 210
γ. Die Gedanken in Poesie und Religion .. 216
c. Abscheidung der Popularphilosophie von der Philosophie 221

C. Allgemeine Einteilung der Geschichte der Philosophie 223
I. Der Anfang der Geschichte der Philosophie 224
II. Der Fortgang in der Geschichte der Philosophie 236

D. Quellen und Literatur der Geschichte der Philosophie 252

IV

Anhang 263

1. Ein besonderes Blatt zur Einleitung von Hegels Hand 265

2. Die Einleitung nach den Vorlesungen Hegels 1829/30 269

Sachregister 307

Personenregister 310

Nachwort 313

VORBEMERKUNGEN

Die Einleitung zu Hegels großer Vorlesung über die Geschichte der Philosophie ist ein Text, der die Grundgedanken seines Philosophierens besonders prägnant und faßlich zum Ausdruck bringt. Eine in sich abgeschlossene Studienausgabe dieser Einleitung erscheint daher sachlich mehr als gerechtfertigt.

Die hier vorgelegte Ausgabe ist im wesentlichen ein unveränderter Abdruck des 1940 von Johannes Hoffmeister vollständig neu nach den Quellen herausgegebenen Bandes „System und Geschichte der Philosophie". Es wurde lediglich der Abschnitt über die orientalische Philosophie (S. 263—336 des damaligen Bandes), der nicht mehr zur allgemeinen Einleitung gehört, weggelassen. Der Text wurde auf fotomechanischem Wege reproduziert, doch konnte eine Reihe von Druckversehen beseitigt werden. Personen- und Sachregister sind neu bearbeitet worden.

Aus dem Vorwort Hoffmeisters vom Mai 1938, dessen Aufgabe es war, Grundsätzliches zur Neuedition der Hegelschen Vorlesung zu sagen, die Mängel und „Heere von Unrichtigkeiten" (Kuno Fischer) der alten Ausgabe an Einzelbeispielen aufzuweisen sowie über den mehrfach wiederholten Ansatz zu berichten, den das ständig sich vermehrende Quellenmaterial bei der neuen Redaktion notwendig machte, folgen hier nur die unmittelbar für unseren Text bedeutsamen Partien, nämlich: 1) die Angabe der Quellen zu der alten Ausgabe der „Geschichte der Philosophie" von K. L. Michelet (1833—36); ihre Kenntnis ist insofern von Wichtigkeit, als diese Ausgabe infolge der teilweise eingetretenen Handschriftenverluste heute selbst mit zum Quellenbestand gerechnet werden muß; 2) die Aufzählung und Be-

schreibung der handschriftlichen Quellen, die der Neuausgabe zugrundeliegen; 3) eine kurz zusammengefaßte Darlegung der Prinzipien, nach denen der Text erstellt wurde.

a.

Michelet verfügte nach seinen eigenen Angaben im Vorwort seiner Ausgabe über folgende Quellen:

1) „Das jenaische Heft in 4. von seiner eigenen Hand ausgeführt und fast durchgängig von ihm stilisiert". Es war das Manuskript, nach dem Hegel im Wintersemester 1805/06 in Jena vor 17 Hörern Kolleg hielt. Von diesem Heft sagt Michelet, daß die Einleitung später von Hegel selbst „nie mehr gebraucht worden" und „in der Tat für den Herausgeber bis auf einzelne Stellen unbrauchbar" gewesen sei.

2) „Ein kürzerer Abriß der Geschichte der Philosophie ebenfalls in 4., in Heidelberg abgefaßt und zur weiteren Entwicklung beim Vortrage bestimmt."

3) Für die Einleitung gibt Michelet einen „am besten beschaffenen Teil des Hegelschen Manuskripts teils in 4., teils in Fol., fast ausschließlich zu Berlin — und das Übrige doch wenigstens in Heidelberg — verfaßt" an (vgl. die Angabe der neuen Quellen, S. XI, Nr. 1 und 2).

Dazu kamen für seine Redaktion an Vorlesungsnachschriften:

4) Michelets eigenes „Heft vom Wintersemester 1823/24", in welchem Hegel die Geschichte der Philosophie wöchentlich fünfmal vor 80 (eingeschriebenen) Hörern las.

5) „Das Heft, welches Herr Hauptmann von Griesheim im Wintersemester 1825/26 nachgeschrieben hat" (= neue Quellen, Nr. 6). In diesem Semester las Hegel gleich oft vor 116 (eingeschriebenen) Hörern.

6) „Ein Heft aus dem Jahrgange 1829/30 von Herrn Dr. J. F. C. Kampe".

Michelet betont, daß er diese drei Hefte „vorzugsweise" angebe. Er scheint also noch weitere wenigstens eingesehen zu haben.

b.

Demgegenüber sind nun die Quellen anzugeben, die dieser neuen Ausgabe zugrunde liegen.

Von eigenhändigen Hegelschen Niederschriften liegen noch vor:

1) Die Heidelberger Niederschrift der Einleitung, mit der Hegel seine Vorlesungstätigkeit in Heidelberg überhaupt am 28. X. 1816 begann. Sie ist abgedruckt in dieser Ausgabe S. 1—17.

2) Die Berliner Niederschrift der Einleitung, von Hegel selbst datiert auf den 24. X. 1820 (abgedruckt S. 19—75). Aus ihr fehlt nur ein „besonderes Blatt", von dem aber fraglich ist, ob Michelet es noch benutzt hat (vgl. unten S. 65, Anm. 1). Dagegen ist sie hier um eine umfangreiche Ausführung (S. 49—59), die Michelet nicht benutzt zu haben scheint, obwohl sie von Hegel selber verwiesen ist, erweitert.

Dazu kommt noch ein Notizenblatt zur Einleitung (s. Anhang, Nr. 1) und ein Bogen Übersetzung aus Aristoteles De anima mit Kommentar.

Alle anderen, von Michelet benutzten Handschriften Hegels sind nicht mehr auffindbar. — Die übrigen Quellen sind Kollegshefte:

3) Eine ausführliche Ausarbeitung der Vorlesung des Wintersemesters 1823/24 von H. G. Hotho aus der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin. — Hotho hatte Hegel im Herbst 1822 kennengelernt und von dieser Zeit an wohl alle Vorlesungen gehört. Wir können ihm also zutrauen, daß seine Ausarbeitung vom Verständnis der Sache getragen ist. Etwas fraglicher ist dies bei der folgenden Quelle:

4) Eine ebenso ausführliche Ausarbeitung desselben Kollegs von R. Hube, einem späteren polnischen Rechtsgelehrten und Historiker, aus der Jagiellonischen Bibliothek zu Krakau. Die Ausarbeitung läßt in Hinsicht eines korrekten deutschen Ausdruckes vieles zu wünschen übrig; aber bei diesem Ungeschick ist doch von dem Wortlaut der Vorlesung

Hegels mindestens ebensoviel erhalten geblieben, wie in dem Hothoschen Heft.

5) Als Quelle aus demselben Jahrgang können wir auch Michelets Ausarbeitung nennen, wie und insoweit sie in die Gesamtgestaltung seines Textes eingegangen ist und aus dieser durch Vergleich mit den Heften Hothos und Hubes wieder herausgestellt werden kann. In der Tat läßt sich auf diese Weise die Identifizierung dessen, was Hegel im Jahrgang 1823/24 gesagt hat, an der alten Ausgabe bis auf den Satz, das Wort genau durchführen. Man kann danach sagen, daß die Micheletsche Ausarbeitung etwa denselben Charakter wie diejenige Hothos hat. Michelet hörte die Hegelschen Vorlesungen von 1821 an, war also ebenso fähig, eine verständnisvolle Nachschrift bzw. Ausarbeitung zu liefern. „Zusammenziehungen" und „leise Umgestaltungen von Phrasen" sind ohnehin seine Absicht gewesen. Nur fehlen sie einerseits oft, so daß die aus dem Jahrgang 1823/24 stammenden Stücke der alten Ausgabe vielfach die schludrigsten sind; und andererseits sind sie nicht so „leise" geblieben, wie Michelet vielleicht selbst geglaubt hat.

Aber immerhin läßt sich aus diesen drei Ausarbeitungen ein einigermaßen sicherer Text dieses Jahrgangs erschließen, zumal sie umfangreich sind. In Zweifelsfällen entscheidet jeweils die Übereinstimmung zweier Fassungen gegen die dritte.

6) Das sehr ausführliche Heft des Hauptmanns K. G. J. v. Griesheim aus dem Wintersemester 1825/26 ist schon unter den Quellen Michelets erwähnt worden. Es ist eine zweibändige, peinlich saubere Ausarbeitung. Sie ist im Besitz der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin. v. Griesheim hatte vorher bereits fast alle Vorlesungen Hegels gehört, nachgeschrieben und ausgearbeitet. Man könnte danach annehmen, daß diese Ausarbeitung ein Muster an Wort-Treue, Vollständigkeit und Verständnis darstellt; und Michelet hat allerdings von ihr in einem solchen Umfang Gebrauch gemacht, als ob es so wäre (mindestens ein Drittel des gesamten alten Textes rekrutiert sich aus dieser Ausarbeitung so gut wie wörtlich). Die unmittelbare Nachschrift v. Gries-

heims muß aber unvollständig und z. T. für ihn selbst unleserlich gewesen sein; in der Ausarbeitung traten dann ebenso wie bei Hotho und Michelet neben Verlegenheitsergänzungen Lese- und Abschreibefehler ein. Die Lückenbüßer sind hier um so fragwürdiger, als v. Griesheim nicht vermocht hat, die Darstellungsweise Hegels festzuhalten und nachzubilden.

Bei der sachlichen wie wörtlichen Fehlerhaftigkeit der v. Griesheimschen Ausarbeitung und bei dem Vorrang, den diese als Quelle bei Michelet hat, ist es ein besonderes Glück, daß uns aus dem gleichen Jahrgang noch zwei unmittelbare Nachschriften zur Verfügung stehen:

7) Die „Geschichte der Philosophie von Hegel", ein Band von 241 Blatt Quart aus der Bibliothek der Polnischen Akademie der Wissenschaften zu Krakau. Das untere Stück des ersten Blattes ist abgeschnitten und damit der Name des Nachschreibers verlorengegangen. Aus der auf der Rückseite dieses Blattes befindlichen Widmung (in polnischer Sprache) geht hervor, daß sie schon 1836 nach Krakau gelangt ist. Sie scheint aber keinen polnischen Studenten zum Urheber zu haben, denn sie ist in einem fehlerlosen, flüssigen Deutsch einigermaßen gut leserlich geschrieben; nur einige Hörfehler fallen auf.

8) Die kurz gefaßte unmittelbare Nachschrift von Friedrich Stieve aus der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin. Stieve hat es sich etwas bequem gemacht; er hat dem Vortragenden zugehört und jeweils dann, wenn ihm ein Gedankengang zu Ende und klar zu sein schien, einen Satz als Ergebnis davon in sein Heft eingetragen. Aber es gibt auch Partien, wo offensichtlich ein wichtiger Satz auf den anderen folgte. Da hörte denn auch für Stieve die Gemütlichkeit auf: gerade bei solchen Partien hat er, was Genauigkeit anbetrifft, nicht versagt.

Es bedarf nach dieser Kennzeichnung des Materials keiner Versicherung weiter, daß sich von diesem Semester ein einigermaßen zuverlässiger Text herstellen läßt. Dasselbe gilt von den beiden folgenden Jahrgängen.

9) „Geschichte der Philosophie nach den Vorträgen des

Herrn Professor Hegel niedergeschrieben von A. Hueck, M.-Dr., Berlin im Winterhalbjahre 1827/28", eine umfangreiche unmittelbare Nachschrift aus der Öffentlichen Bibliothek zu Leningrad. Sie entstammt einem Jahrgang, in dem Hegel diese Vorlesung vor 109 (eingeschriebenen) Hörern wöchentlich fünfmal hielt. Unter Michelets Quellen scheint er überhaupt nicht vertreten gewesen zu sein. Das ist um so mehr zu bedauern, als Hegel in diesem Jahrgang erstmalig zeigte, wie frei von jeder (früheren) Festlegung, Einteilung oder dgl. er mit seinem Stoffe zu schalten verstand. Man kann sagen, daß er von jetzt ab allgemeinverständlicher, volkstümlicher sprach. — Die Hueckschе Nachschrift ist flüchtig, aber einigermaßen leserlich geschrieben. Der Nachschreiber verstand noch nicht viel von Hegel und wohl auch nicht von Philosophie überhaupt. Er schrieb eben mit, was er hörte. Dies hat den Vorteil, daß wir hier Hegels Redefluß in einer Unmittelbarkeit vor uns haben, wie in keinem der übrigen Hefte. Andererseits freilich konnte das Gesagte nicht vollständig niedergeschrieben werden, und so fehlt es mehrmals gerade an wichtigsten Übergängen, Kernsätzen usf. Dieser Mangel wird aber durch eine andere, kürzere, auf das Wesentliche beschränkte Fassung desselben Jahrgangs behoben:

10) „Geschichte der Philosophie. Nachgeschrieben bei Herrn Professor Hegel zu Berlin im Winterhalbjahr 1827/28 von K. Weltrich, stud. philos. Berlin 1828"; Eigentum von Herrn Professor H. Glockner. Sie hat etwa den gleichen Umfang und Charakter wie das Stievesche Heft und dient uns vornehmlich dazu, den Hueckschen Text, mit dem sie übrigens stark übereinstimmt, in sich zu stützen. Sie hat ferner den Vorzug, die Daten der einzelnen Vorlesungsstunden und damit das Pensum von Stunde zu Stunde anzugeben.

Günstiger noch liegen die Quellenverhältnisse für den letzten Jahrgang 1829/30, wo Hegel vor 166 (eingeschriebenen) Hörern sprach.

11) „Geschichte der Philosophie vorgetragen von Professor Hegel auf der Universität zu Berlin im Wintersemester 1829/30, angefangen den 26. (?) Oktober 1829. A. Werner".

Dieses Heft ist dasselbe, worin die einzige Nachschrift der Hegelschen Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes enthalten ist. Leider hat Werner bei der Geschichte der Philosophie einige Stunden versäumt. Sonst ist die Nachschrift sehr ausführlich (über 200 außergewöhnlich klein und eng beschriebene Großquartseiten) und sachlich einwandfrei. — Was hierin noch fehlt, wird durch die ebenfalls unmittelbare, noch ausführlichere folgende Nachschrift ergänzt:

12) „Geschichte der Philosophie, vorgetragen vom Professor Hegel zu Berlin im Wintersemester 1829—1830" aus der Preußischen Staatsbibliothek zu B e r l i n. Diese Nachschrift ist a n o n y m.

Aus beiden Nachschriften dieses Semesters läßt sich an der Art der Schriftzüge genau der Abstand von der einen zur anderen Stunde feststellen.

c.

Aus dem aufgeführten Quellenmaterial läßt sich von jedem der vier Berliner Vorlesungsjahrgänge ein jeweils vollkommen in sich geschlossener und gegliederter Text herstellen, und zwar in einer Vollständigkeit, wie sie Michelet nicht im entferntesten möglich war. Bei den Jahrgängen 1827/28 und 1829/30 kommt außerdem noch die Stundeneinteilung zur Geltung. Aus dieser Tatsache folgt nun in Rücksicht der Micheletschen Ausgabe zunächst, daß sich jeder aus einem der vier Vorlesungsjahrgänge entnommene Satz belegen läßt, und sodann, daß alles, was sich nicht nachweisen läßt, aus den verlorenen Handschriften stammt (denn ganze Sätze oder Abschnitte hinzuphantasiert hat Michelet nicht). Für den Jahrgang 1823/24 ist diese Nachweisung im alten Text am wenigsten genau durchführbar, weil wir Michelets eigenes Heft nicht besitzen und die beiden übrigen Quellen aus diesem Jahrgang nur Ausarbeitungen sind. Für den Jahrgang 1825/26 ist sie absolut, da Michelet selbst nur das v. Griesheimsche Heft benutzt hat; und für den Jahrgang 1829/30 ist sie ebenso gesichert, weil durch die beiden Nach-

schriften aus diesem Jahrgang eine Vollständigkeit erreicht ist, die in dem von Michelet angegebenen Kampeschen Heft nach allen Proben und Vergleichungen der betreffenden Stücke der alten Ausgabe nicht vorhanden gewesen sein kann. Das heißt aber nichts anderes, als daß der alte Text bis auf die Stücke, die aus Hegels eigenen Niederschriften stammen, kontrollierbar ist. Was die wenigen Stücke betrifft, bei denen diese Methode der Isolierung desjenigen, was aus Hegels eigenen Niederschriften stammt, nicht zureicht, gilt entweder, besonders bei mehrsätzigen Stücken, Michelets Bemerkung, daß man das von Hegel Niedergeschriebene überall an der Diktion und Gediegenheit der Fassung erkennen werde; oder es muß eben bei der Zweideutigkeit, ob sie von Hegel selbst niedergeschrieben oder aus Michelets Kollegheft entnommen sind, bleiben (vgl. die Zeichenerklärung).

Was nun die Neuausgabe angeht, so stehen wir vor der harten Tatsache, daß keiner der vier Vorlesungsjahrgänge mit einem anderen sachlich und wörtlich übereinstimmt. Wenigstens in der Einleitung nicht! Gerade die Einleitung, bei der Hegel noch nicht so wie in den späteren Teilen an den konkreten geschichtlichen Stoff gebunden war, zeugt von einer so unerschöpflichen Fülle von Möglichkeiten des Ansetzens und Durchführens, der begrifflichen Bewegung und sprachlichen Gestaltung, daß es nicht möglich ist, diese verschiedenen Gedankenströme so zu stauen oder zusammenfließen zu lassen, daß sie „gleichsam ein Ganzes" ausmachen könnten, nämlich ein lesbares Buch. Die verschiedenen Fassungen sind in den Ergebnissen meist gleich, aber in den Wegen verschieden, das eine Mal ableitend, das andere Mal aufsteigend, einmal vom Grundsatz herkommend und zur Erklärung desselben, das andere Mal vom Beispiel zum Wesen hinführend, einmal mühsam von Schritt zu Schritt vorgehend, das andere Mal in fliegender Eile.

Hiermit kann die Sachlage, aus der heraus diese neue Ausgabe möglich wurde, als genügend gekennzeichnet gelten. Wir haben nur noch die Konsequenzen zu ziehen:

1) Es darf nichts verloren, ausgelassen oder sonstwie gekürzt werden, was als von Hegel gesagt verbürgt ist.

2) Es hat alles in dem Zusammenhang zu erscheinen, in dem Hegel es vorgetragen hat. Das allgemeinste Prinzip der Textgestaltung ist also die zeitliche Aufeinanderfolge des Vorgetragenen. Umstellungen sind nicht erlaubt.

3) Das Prinzip der Gruppierung der verschiedenen Jahrgänge zueinander ist die sachliche Zusammengehörigkeit.

(Diese beiden Prinzipien können nicht immer vollkommen zur Deckung gebracht werden.)

4) Auf Grund der vorherigen Prinzipien schließt sachliche Zusammengehörigkeit die Notwendigkeit der Zusammenarbeitung nicht in sich. Zusammenarbeitung verschiedener Jahrgänge ist nur dort geboten, wo bestimmte Partien, wenn auch nicht wörtlich, so doch dem Wortschatz und Gedankengang nach genau übereinstimmen. Ist dies nicht der Fall, so werden die Partien der einzelnen Jahrgänge nach- bzw. nebeneinander abgedruckt. Die Unterschiede zwischen einfach parallel gehenden, sich gegenseitig ergänzenden oder noch anders bezogenen Ausführungen brauchen nicht näher als solche gekennzeichnet zu werden, da direkte Parallelfassungen schon beim oberflächlichen Lesen auffallen, während sich sachliche Ergänzungen, Unterschiede der Auffassung, Gedankenbewegung usf. doch erst der ernsten Arbeit erschließen.

5) Innerhalb jedes größeren Kapitels wird jeweils ein Jahrgang, und zwar meistens der umfangreichste und am besten gegliederte, im Normaldruck wiedergegeben, während die übrigen, ihm zugeordneten, an kleinerem Druck kenntlich sind.

Was also die Textgestalt dieser Ausgabe von allen früheren unterscheidet, ist die volle Ausdrücklichkeit des Neben- und Nacheinanderstellens, mit anderen Worten: der ständige, dem Text selbst bis in jede Einzelheit hinein mitgegebene Hinweis auf die Quellen, die ihm zugrunde liegen.

ZEICHENERKLÄRUNG

Durch römische Ziffern am Rand des Textes ist angezeigt, welchem Vorlesungsjahrgang das betreffende Textstück entstammt.

Anhand dieser Ziffern kann der Leser die einzelnen Jahrgänge fortlaufend für sich genommen lesen, indem er die jeweils dazwischentretenden Stücke aus anderen Jahrgängen überspringt.

Hinzugefügte arabische Ziffern bezeichnen die einzelnen Nachschriften innerhalb eines Jahrgangs. (Diese genauere Kennzeichnung ist immer durchgeführt, wenn ein Textstück nur in einer einzigen Nachschrift zu finden ist, die anderen Nachschriften desselben Jahrgangs also keine Entsprechung dazu aufweisen.)

Im einzelnen bedeuten:

I	Vorlesungen vom Wintersemester 1823/24
I,1	Ausarbeitung von H. G. Hotho (Quellenverzeichnis Nr. 3)
I,2	Ausarbeitung von R. Hube (Nr. 4)
I,3	Michelets erste Ausgabe von 1833. Diese enthält außer den kontrollierbaren Stücken aus späteren Jahrgängen 1) Partien aus nicht mehr vorhandenen Manuskripten Hegels, 2) Ausführungen aus Michelets eigenem Heft vom W.-S. 1823/24. Man unterscheide daher: Die Ziffer I,3 zum Text am Rande bezeichnet Ausführungen, die zweifellos aus Hegels eigenen Niederschriften stammen; die Ziffer I, 3 bei Fußnoten weist dagegen auf (kürzere) Ausführungen hin, bei denen es offenbleibt, ob sie aus einer Hegelschen Niederschrift entnommen sind oder auf Michelet zurückgehen.

II	Vorlesungen vom Wintersemester 1825/26
II,1	Ausarbeitung von K. G. J. v. Griesheim (Nr. 6)
II,2	unmittelbare Nachschrift aus Krakau (Nr. 7)
II,3	unmittelbare Nachschrift von F. Stieve (Nr. 8)
III	Vorlesungen vom Wintersemester 1827/28
III,1	unmittelbare Nachschrift von A. Hueck (Nr. 9)
III,2	unmittelbare Nachschrift von K. Weltrich (Nr. 10) Die Daten unter Ziffer III geben den Tag an, an dem Hegel mit dem Vortrag des betr. Absatzes begann.
IV	Vorlesungen vom Wintersemester 1829/30
IV,1	unmittelbare Nachschrift von A. Werner (Nr. 11)
IV,2	unmittelbare Nachschrift aus Berlin (Nr. 12)

Weitere Abkürzungen:

N. St.	Beginn einer neuen Stunde
anschl.	anschließend
st. d.	statt dessen
vorh.	vorhergehend
XIII	Band XIII der alten Hegel-Gesamtausgabe, d. i. Bd. 1 der „Geschichte der Philosophie"; dazu in arabischen Ziffern die Seitenzahlen.
(H.)	am Schluß von Anmerkungen bedeutet, daß die betr. Stellenangabe von Hegel selbst stammt.
[...]	bezeichnet immer Zusätze des Herausgebers.

I.

DIE HEIDELBERGER NIEDERSCHRIFT DER EINLEITUNG

[Beginn der Vorlesung am 28. X. 1816]

Hegel-Nachlaß der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin, Bd. II, Blatt 1—9.

Meine hochverehrten Herren!

Indem ich die Geschichte der Philosophie zum Gegenstande dieser Vorlesungen mache und heute zum ersten Mal auf hiesiger Universität auftrete, so erlauben Sie mir nur dies Vorwort hierüber vorauszuschicken, daß es mir nämlich besonders erfreulich, vergnüglich [ist], gerade in diesem Zeitpunkte meine philosophische Laufbahn auf einer Akademie wieder aufzunehmen. Denn der Zeitpunkt scheint eingetreten zu sein, wo die Philosophie sich wieder Aufmerksamkeit und Liebe versprechen darf, diese beinahe verstummte Wissenschaft ihre Stimme wieder erheben mag und hoffen darf, daß die für sie taub gewordene Welt ihr wieder ein Ohr leihen wird. Die Not der Zeit hat den kleinen Interessen der Gemeinheit des alltäglichen Lebens eine so große Wichtigkeit gegeben, die hohen Interessen der Wirklichkeit und die Kämpfe um dieselben haben alle Vermögen und alle Kraft des Geistes sowie die äußerlichen Mittel so sehr in Anspruch genommen, daß für das höhere innere Leben, die reinere Geistigkeit der Sinn sich nicht frei erhalten konnte und die bessern Naturen davon befangen und zum Teil darin aufgeopfert worden sind, weil der Weltgeist in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt war, daß er sich nicht nach innen kehren und sich in sich selber sammeln konnte. Nun, da dieser Strom der Wirklichkeit gebrochen ist, da die deutsche Nation sich aus dem Gröbsten herausgehauen, da sie ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens gerettet hat, so dürfen wir hoffen,[1]) daß neben dem Staate, der alles Interesse in sich verschlungen, auch die Kirche

[1]) Am Rande: größerer Ernst

sich emporhebe, daß neben dem Reich der Welt, worauf bisher die Gedanken und Anstrengungen gegangen, auch wieder an das Reich Gottes gedacht werde, mit andern Worten, daß neben dem politischen und sonstigen an die gemeine Wirklichkeit gebundenen Interesse auch die reine Wissenschaft, die freie vernünftige Welt des Geistes wieder emporblühe.

Wir werden in der Geschichte der Philosophie sehen, daß in den andern europäischen Ländern, worin die Wissenschaften und die Bildung des Verstandes mit Eifer und Ansehen getrieben, die Philosophie, den Namen ausgenommen, selbst bis auf die Erinnerung und Ahnung verschwunden und untergegangen ist, daß sie in der deutschen Nation als eine Eigentümlichkeit sich erhalten hat. Wir haben den höhern Beruf von der Natur erhalten, die Bewahrer dieses heiligen Feuers zu sein, wie der eumolpidischen Familie zu Athen die Bewahrung der eleusinischen Mysterien, den Inselbewohnern von Samothrake die Erhaltung und Pflegung eines höhern Gottesdienstes, wie früher der Weltgeist die jüdische Nation [für] das höchste Bewußtsein sich aufgespart hatte, daß er aus ihr als ein neuer Geist hervorginge.[1]) Aber die Not der Zeit, die ich bereits erwähnt, das Interesse der großen Weltbegebenheiten, hat auch unter uns eine gründliche und ernste Beschäftigung mit der Philosophie zurückgedrängt und eine allgemeinere Aufmerksamkeit von ihr weggescheucht. Es ist dadurch geschehen, daß, indem gediegene Naturen sich zum Praktischen gewandt, Flachheit und Seichtigkeit sich des großen Worts in der Philosophie bemächtigt und sich breit gemacht haben. Man kann

[1]) Am Rande, natürlich erst in der Berliner Zeit hinzugefügt: [Wir sind] überhaupt jetzt so weit, daß nur Ideen gelten, [daß alles durch] Vernunft gerechtfertigt [wird]. Preußen [ist] auf Intelligenz gebaut — größerer Ernst und höheres Bedürfnis — diesem Ernste zuwider das schale Gespenst . . .

wohl sagen, daß, seit in Deutschland die Philosophie sich hervorzutun angefangen hat, es niemals so schlecht um diese Wissenschaft ausgesehen hat als gerade zu jetziger Zeit, niemals die Leerheit und der Dünkel so auf der Oberfläche geschwommen und mit solcher Anmaßung in der Wissenschaft gemeint und getan hat, als ob er die Herrschaft in Händen hätte. Dieser Seichtigkeit entgegen zu arbeiten, mitzuarbeiten [im] deutschen Ernst, Redlichkeit und Gediegenheit, und die Philosophie aus der Einsamkeit, in welche sie sich geflüchtet, hervorzuziehen, dazu dürfen wir dafür halten, daß wir von dem tiefern Geiste der Zeit aufgefordert werden. Lassen Sie uns gemeinschaftlich die Morgenröte einer schönern Zeit begrüßen, worin der bisher nach außen gerissene Geist in sich zurück[zu]kehren und zu sich selbst [zu] kommen vermag und für sein eigentümliches Reich Raum und Boden gewinnen kann, wo die Gemüter über die Interessen des Tages sich erheben und für das Wahre, Ewige und Göttliche empfänglich sind, empfänglich, das Höchste zu betrachten und zu erfassen.

Wir Ältern, die wir in den Stürmen der Zeit zu Männern gereift sind, können Sie glücklich preisen, deren Jugend in diese Tage fällt, wo Sie sich der Wahrheit und der Wissenschaft unverkümmerter widmen können. Ich habe mein Leben der Wissenschaft geweiht, und es ist mir erfreulich, nunmehr auf einem Standorte mich zu befinden, wo ich in höherem Maße und in einem ausgedehntern Wirkungskreise zur Verbreitung und Belebung des höhern wissenschaftlichen Interesses mitwirken und zunächst zu Ihrer Einleitung in dasselbe beitragen kann. Ich hoffe, es wird mir gelingen, Ihr Vertrauen zu verdienen und zu gewinnen. Zunächst aber darf ich nichts in Anspruch nehmen, als daß Sie vor allem nur Vertrauen zu der Wissenschaft und Vertrauen zu sich selbst mitbringen. Der Mut der Wahrheit, der

Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung der Philosophie. Der Mensch, da er Geist ist, darf und soll sich selbst des Höchsten würdig achten; von der Größe und Macht seines Geistes kann er nicht groß genug denken. Und mit diesem Glauben wird nichts so spröde und hart sein, das sich ihm nicht eröffnete. Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, die dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse geben.

Die Geschichte der Philosophie[1]) stellt uns die Gallerie der edlen Geister dar, welche durch die Kühnheit ihrer Vernunft in die Natur der Dinge, des Menschen und in die Natur Gottes gedrungen [sind], uns ihre Tiefe enthüllt und uns den Schatz der höchsten Erkenntnis erarbeitet haben. Dieser Schatz, dessen wir selbst teilhaftig werden wollen, macht die Philosophie im Allgemeinen aus; die Entstehung desselben ist es, was wir in dieser Vorlesung kennen und begreifen lernen.

Wir treten nun diesem Gegenstande selbst näher. Kurz zum Voraus [ist] zu erinnern, daß [wir] kein Kompendium zu Grunde legen; die wir haben, [sind] zu dürftig; [es

---

[1]) Am Rande: Gallerie von Beispielen, erhabensten Geistern. — nicht vorher wissen — in ihren Anfängen; fortschreitend; nichts Zufälliges.

Reich der reinen Wahrheit — nicht die Taten der äußern Wirklichkeit, sondern das innere Beisichselbstbleiben des Geistes.

Einleitung in die Philosophie.

Verhältnis der Geschichte der Philosophie zur neusten Philosophie.

a) Wie kommt [es], daß die Philosophie eine Geschichte hat?

b) Verschiedenheit der Philosophien.

c) Verhältnis der Philosophie selbst zu ihrer Geschichte.

d) Verhältnis zur Geschichte anderer Wissenschaften und [zu den] politischen Umständen.

herrscht in ihnen ein] zu oberflächlicher Begriff von der [Philosophie; sie sind] zum privaten Nachlesen [und geben] Anleitung [zum Gebrauch] der Bücher und besondere Stellen der Alten insbesondere, allgemeine Übersichten, bestimmte Data,[1]) was bloße Namen betrifft; ferner auch berühmte Lehrer, die übrigens nicht zum Fortschreiten der Wissenschaft beigetragen [haben; es sind darin] große Massen [von Einzelheiten] — Angabe der Jahrzahlen, Namen, Zeit, in der solche Männer gelebt.

Zuerst [geben wir] Zweck und Notwendigkeit [der Geschichte der Philosophie] an, [d. h. den] Gesichtspunkt, aus welchem die Geschichte der Philosophie überhaupt zu betrachten ist, — Verhältnis zur Philosophie selbst.

Folgende Gesichtspunkte [sind hervorzuheben]:

a) Wie kommt es, daß die Philosophie eine Geschichte hat? Deren Notwendigkeit und Nutzen [ist aufzuzeigen]; man werde aufmerksam u. dgl., lerne die Meinungen Anderer kennen.

b) Die Geschichte [der Philosophie ist] nicht eine Sammlung zufälliger Meinungen, sondern [ein] notwendiger Zusammenhang, in ihren ersten Anfängen bis zu ihrer reichen Ausbildung.

α) Verschiedene Stufen.

β) Die ganze Weltanschauung [wird] auf dieser Stufe ausgebildet; aber dies Detail [ist] von keinem Interesse.

c) Hieraus [ergibt sich] das Verhältnis zur Philosophie selbst.

Bei der Geschichte der Philosophie drängt sich sogleich die Bemerkung auf, daß sie wohl ein großes Interesse darbietet, wenn ihr Gegenstand in einer würdigen Ansicht aufgenommen wird, aber daß sie selbst [dann] noch ein Interesse behält, wenn ihr Zweck verkehrt gefaßt wird. Ja, dieses Interesse kann sogar in dem Grade an Wichtigkeit

[1]) Am Rande: Stunde. Vorläufige Einleitung, *publicum*.

zu steigen scheinen, in welchem die Vorstellung von der Philosophie und von dem, was ihre Geschichte hierfür leiste, verkehrter ist. Denn aus der Geschichte der Philosophie wird vornehmlich ein Beweis der Nichtigkeit dieser Wissenschaft gezogen.

Es muß die Forderung als gerecht zugestanden werden, daß eine Geschichte — es sei von welchem Gegenstande es wolle — die Tatsachen ohne Parteilichkeit, ohne ein besonderes Interesse und Zweck durch sie geltend machen zu wollen, erzähle. Mit dem Gemeinplatze einer solchen Forderung kommt man jedoch nicht weit. Denn notwendig hängt die Geschichte eines Gegenstandes mit der Vorstellung aufs engste zusammen, welche man sich von demselben macht. Danach bestimmt sich schon dasjenige, was für ihn für wichtig und zweckmäßig erachtet wird, und die Beziehung des Geschehenen auf denselben bringt eine Auswahl der zu erzählenden Begebenheiten, eine Art, sie zu fassen, Gesichtspunkte, unter welche sie gestellt werden, mit. So kann es geschehen, je nach der Vorstellung, die man sich von dem macht, was ein Staat sei, daß ein Leser in einer politischen Geschichte eines Landes gerade nichts von dem in ihr findet, was er von ihr sucht. Noch mehr kann dies bei der Geschichte der Philosophie stattfinden, und es mögen sich Darstellungen dieser Geschichte nachweisen lassen, in welchen man alles Andere, nur nicht das, was man für Philosophie hält, zu finden meinen könnte. Bei andern Geschichten steht die Vorstellung von ihrem Gegenstande fest, wenigstens seinen Hauptbestimmungen nach — er sei ein bestimmtes Land, Volk oder das Menschengeschlecht überhaupt, oder die Wissenschaft der Mathematik, Physik usf., oder eine Kunst, Malerei usf. Die Wissenschaft der Philosophie hat aber das Unterscheidende, wenn man will, den Nachteil gegen die andern Wissenschaften, daß sogleich über ihren Begriff, über das, was sie leisten solle und könne, die verschiedensten Ansichten stattfinden. Wenn diese erste Voraussetzung, die Vorstellung von dem Gegenstande der Geschichte nicht ein Feststehendes ist, so wird notwendig die Geschichte selbst überhaupt etwas

Schwankendes sein, und nur insofern Konsistenz erhalten, wenn sie eine bestimmte Vorstellung voraussetzt, aber sich dann in Vergleichung mit abweichenden Vorstellungen ihres Gegenstandes leicht den Vorwurf von Einseitigkeit zuziehen. Jener Nachteil bezieht sich jedoch nur auf eine äußerliche Betrachtung über diese Geschichtsschreibung; es steht mit ihm aber ein anderer, tieferer Nachteil in Verbindung. Wenn es verschiedene Begriffe von der Wissenschaft der Philosophie gibt, so setzt zugleich der wahrhafte Begriff allein in Stand, die Werke der Philosophen zu verstehen, welche im Sinne desselben gearbeitet haben. Denn bei Gedanken, besonders bei spekulativen, heißt Verstehen ganz etwas Anderes als nur den grammatischen Sinn der Worte fassen und sie in sich zwar hinein-, aber nur bis in die Region des Vorstellens aufnehmen. Man kann daher eine Kenntnis von den Behauptungen, Sätzen oder, wenn man will, von den Meinungen der Philosophen besitzen, sich mit den Gründen und Ausführungen solcher Meinungen viel zu tun gemacht haben, und die Hauptsache kann bei allen diesen Bemühungen gefehlt haben, nämlich das Verstehen der Sätze. Es fehlt daher[1]) nicht an bändereichen, wenn man will: gelehrten Geschichten der Philosophie, welchen die Erkenntnis des Stoffes selbst, mit welchem sie sich so viel zu tun gemacht haben, abgeht. Die Verfasser solcher Geschichten lassen sich mit Tieren vergleichen, welche alle Töne einer Musik mit durchgehört haben, an deren Sinn aber das Eine, die Harmonie dieser Töne, nicht gekommen ist.

Der genannte Umstand macht es wohl bei keiner Wissenschaft so notwendig als bei der Geschichte der Philosophie, ihr eine Einleitung vorangehen zu lassen und erst den Gegenstand[2]) festzusetzen, dessen Geschichte vorgetragen werden soll. Denn, kann man sagen, wie soll man einen Gegenstand abzuhandeln anfangen, dessen Name wohl geläufig ist, von dem man [aber] noch nicht weiß, was er ist. Man hätte bei solchem Verfahren mit der Geschichte der Philosophie keinen andern Leitfaden, als das-

[1]) Mskrpt: daher darum
[2]) Mskrpt: Gegenstand erst

jenige aufzusuchen und aufzunehmen, dem irgendwo und irgendje der Name Philosophie gegeben worden ist. In der Tat aber, wenn der Begriff der Philosophie auf eine nicht willkürliche, sondern wissenschaftliche Weise festgestellt werden soll, so wird eine solche Abhandlung die Wissenschaft der Philosophie selbst; denn bei dieser Wissenschaft ist dies das Eigentümliche[1]), daß ihr Begriff nur scheinbar den Anfang macht und nur die ganze Abhandlung dieser Wissenschaft der Erweis, ja, kann man sagen, selbst das Finden ihres Begriffes und dieser wesentlich ein Resultat derselben ist.

In dieser Einleitung ist daher gleichfalls der Begriff der Wissenschaft der Philosophie, des Gegenstandes ihrer Geschichte vorauszusetzen. Zugleich hat es jedoch im Ganzen mit dieser Einleitung, die sich nur auf die Geschichte der Philosophie beziehen soll, dieselbe Bewandtnis als mit dem, was soeben von der Philosophie selbst gesagt worden. Was in dieser Einleitung gesagt werden kann, ist weniger ein vorher Auszumachendes, als es vielmehr nur durch die Abhandlung der Geschichte selbst gerechtfertigt und erwiesen werden kann. Diese vorläufigen Erklärungen können nur aus diesem Grunde nicht unter die Kategorie von willkürlichen Voraussetzungen gestellt werden. Sie aber, welche ihrer Rechtfertigung nach wesentlich Resultate sind, voranzustellen, kann nur das Interesse haben, welches eine vorausgeschickte Angabe des allgemeinsten Inhalts einer Wissenschaft überhaupt haben kann. Sie muß dabei dazu dienen, viele Fragen und Forderungen abzuweisen, die man aus gewöhnlichen Vorurteilen an eine solche Geschichte machen könnte.

Das Erste wird sein, die Bestimmung der Geschichte der Philosophie zu erörtern, woraus sich [die] Folgen für ihre Behandlungsweise ergeben werden.

Zweitens muß aus dem Begriffe der Philosophie näher bestimmt werden, was aus dem unendlichen Stoffe und den vielfachen Seiten der geistigen Bildung der Völker

[1]) Mskrpt: Eigenschaftliche

von der Geschichte der Philosophie auszuschließen ist. Die Religion ohnehin und die Gedanken in ihr und über sie, insbesondere in Gestalt von Mythologie, liegen schon durch ihren Stoff, so wie die übrige Ausbildung der Wissenschaften durch ihre Form der Philosophie so nahe, daß zunächst die Geschichte dieser Wissenschaft der Philosophie von ganz unbestimmtem Umfange werden zu müssen scheint. Wenn nun das Gebiet derselben gehörig bestimmt worden, so gewinnen wir zugleich den Anfangspunkt dieser Geschichte, der von den Anfängen religiöser Anschauungen und gedankenvoller Ahnungen zu unterscheiden ist.

Aus dem Begriffe des Gegenstandes selbst muß sich drittens die Einteilung dieser Geschichte als in notwendige Perioden ergeben — eine Einteilung, welche dieselbe als ein organisch fortschreitendes Ganzes, als einen vernünftigen Zusammenhang zeigen muß, wodurch allein diese Geschichte selbst die Würde einer Wissenschaft erhält.

A. Bestimmung der Geschichte der Philosophie.

Über das Interesse dieser Geschichte können der Betrachtung vielerlei Seiten beigehen. Wenn wir es in seinem Mittelpunkt erfassen wollen, so haben wir ihn in dem wesentlichen Zusammenhang dieser scheinbaren Vergangenheit zu suchen mit der gegenwärtigen Stufe, welche die Philosophie erreicht hat. Daß dieser Zusammenhang nicht eine der äußerlichen Rücksichten ist, welche bei der Geschichte dieser Wissenschaft in Betrachtung genommen werden können, sondern vielmehr die innere Natur ihrer Bestimmung ausdrückt, daß die Begebenheiten dieser Geschichte zwar wie alle Begebenheiten sich in Wirkungen fortsetzen, aber auf eine eigentümliche Weise produktiv sind, dies ist es, was hier näher auseinandergesetzt werden soll.

Was die Geschichte der Philosophie uns darstellt, ist die Reihe der edeln Geister, die Gallerie der Heroen der denkenden Vernunft, welche in Kraft dieser Ver-

nunft in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes, in das Wesen Gottes eingedrungen sind und uns den höchsten Schatz, den Schatz der Vernunfterkenntnis erarbeitet haben. Die Begebenheiten und Handlungen dieser Geschichte sind deswegen zugleich von der Art, daß in deren Inhalt und Gehalt nicht sowohl die Persönlichkeit und der individuelle Charakter eingeht, — wie dagegen in der politischen Geschichte das Individuum nach der Besonderheit seines Naturells, Genies, seiner Leidenschaften, der Energie oder Schwäche seines Charakters, überhaupt nach dem, wodurch es dieses Individuum ist, das Subjekt der Taten und Begebenheiten ist, — als hier vielmehr die Hervorbringungen um so vortrefflicher sind, je weniger auf das besondere Individuum die Zurechnung und das Verdienst fällt, je mehr sie dagegen dem freien Denken, dem allgemeinen Charakter des Menschen als Menschen angehören, je mehr dies eigentümlichkeitslose Denken selbst das produzierende Subjekt ist.

Diese Taten des Denkens scheinen[1]) zunächst, als geschichtlich, eine Sache der Vergangenheit zu sein und jenseits unserer Wirklichkeit zu liegen. In der Tat aber, was wir sind, sind wir zugleich geschichtlich, oder genauer: wie in dem, was in dieser Region, der Geschichte des Denkens [sich findet,] das Vergangene nur die eine Seite ist, so ist in dem, was wir sind, das gemeinschaftliche Unvergängliche unzertrennt mit dem, daß wir geschichtlich sind, verknüpft. Der Besitz an selbstbewußter Vernünftigkeit, welcher uns, der jetzigen Welt angehört, ist nicht unmittelbar entstanden und nur aus dem Boden der Gegenwart gewachsen, sondern es ist dies wesentlich in ihm, eine Erbschaft und näher das Resultat der Arbeit, und zwar der Arbeit aller vorhergegangenen Generationen des Menschengeschlechts zu sein. So gut als die Künste des äußerlichen Lebens, die Masse von Mitteln und Geschicklichkeiten, die Einrichtungen und Gewohnheiten des geselligen und des politischen Zusammenseins ein Resultat von dem Nachdenken, der Erfindung, den Bedürfnissen, der Not und

[1]) Mskrpt: erscheinen

dem Unglück, dem Wollen und Vollbringen der unserer Gegenwart vorhergegangenen Geschichte sind, so ist das, was wir in der Wissenschaft und näher in der Philosophie sind, gleichfalls der Tradition zu verdanken, die hindurch durch Alles, was vergänglich ist und was daher vergangen ist, sich als, wie sie *Herder* genannt hat, eine heilige Kette schlingt, und was die Vorwelt vor sich gebracht hat, uns erhalten und überliefert hat.

Diese Tradition ist aber nicht nur eine Haushälterin, die nur Empfangenes treu verwahrt und es so den Nachkommen unverändert überliefert. Sie ist nicht ein unbewegtes Steinbild, sondern lebendig, und schwillt als ein mächtiger Strom, der sich vergrößert, je weiter er von seinem Ursprunge aus vorgedrungen ist.

Der Inhalt dieser Tradition ist das, was die geistige Welt hervorgebracht hat, und der allgemeine Geist bleibt nicht stille stehen. Mit dem allgemeinen Geiste aber ist es wesentlich, mit dem wir es hier zu tun haben. Bei einer einzelnen Nation mag es wohl der Fall sein, daß ihre Bildung, Kunst, Wissenschaft, ihr geistiges Vermögen überhaupt statarisch wird, wie dies etwa bei den Chinesen z. B. der Fall zu sein scheint, die vor zweitausend Jahren in Allem so weit mögen gewesen sein als jetzt. Der Geist der Welt aber versinkt nicht in diese gleichgültige Ruhe. Es beruht dies auf seinem einfachen Begriff. Sein Leben ist Tat. Die Tat hat einen vorhandenen Stoff zu ihrer Voraussetzung, auf welchen sie gerichtet ist und den sie nicht etwa bloß vermehrt, durch hinzugefügtes Material verbreitert, sondern wesentlich bearbeitet und umbildet. Dies Erben ist zugleich Empfangen und Antreten der Erbschaft; und zugleich wird sie zu einem Stoffe herabgesetzt, der vom Geiste metamorphosiert wird. Das Empfangene ist auf diese Weise verändert und bereichert worden, und zugleich erhalten.

Dies ist ebenso unsere und jedes Zeitalters Stellung und Tätigkeit, die Wissenschaft, welche vorhanden ist, zu fassen und sich ihr anzubilden, und ebendarin sie weiter zu bilden und auf einen höhern Standpunkt zu er-

heben. Indem wir sie uns zu eigen machen, machen wir aus ihr etwas Eigenes gegen das, was sie vorher war.

In dieser Natur des Produzierens, eine vorhandene geistige Welt zur Voraussetzung zu haben und sie in der Aneignung umzubilden, liegt es denn, daß unsere Philosophie wesentlich nur im Zusammenhange mit vorhergehender zur Existenz gekommen und daraus mit Notwendigkeit hervorgegangen ist; und der Verlauf der Geschichte ist es, welcher uns nicht das Werden fremder Dinge, sondern dies unser Werden, das Werden unserer Wissenschaft darstellt.

Von der Natur des hier angegebenen Verhältnisses hängen die Vorstellungen und Fragen ab, welche über die Bestimmung der Geschichte der Philosophie vorschweben können. Die Einsicht in dasselbe gibt zugleich den nähern Aufschluß über[1]) den subjektiven Zweck, durch das Studium der Geschichte dieser Wissenschaft in die Kenntnis dieser Wissenschaft selbst eingeleitet zu werden. Es liegen ferner die Bestimmungen für die Behandlungsweise dieser Geschichte in jenem Verhältnisse, dessen nähere Erörterung daher ein Hauptzweck dieser Einleitung sein soll. Es muß dazu freilich der Begriff dessen, was die Philosophie beabsichtigt, mitgenommen, ja vielmehr zu Grunde gelegt werden; und da, wie schon erwähnt, die wissenschaftliche Auseinandersetzung dieses Begriffs hier nicht ihre Stelle finden kann, so kann auch die vorzunehmende Erörterung nur den Zweck haben, nicht die Natur dieses Werdens begreifend zu beweisen, sondern vielmehr es zur vorläufigen Vorstellung zu bringen.

Der Gedanke, der uns bei einer Geschichte der Philosophie zunächst entgegen kommen kann, ist, daß sogleich dieser Gegenstand selbst einen innern Widerstreit enthalte. Denn die Philosophie beabsichtigt das zu erkennen, was unvergänglich, ewig, an und für sich ist; ihr Ziel ist die Wahrheit. Die Geschichte aber erzählt solches, was zu einer Zeit gewesen, zu einer andern aber verschwunden

[1]) Mskr., eingeklammert: das, was von dieser Geschichte auch insbesondere für die Kenntnis der Philosophie zu erwarten ist, sowie

und durch Anderes verdrängt worden ist. Gehen wir davon aus, daß die Wahrheit ewig ist, so fällt sie nicht in die Sphäre des Vorübergehenden und hat keine Geschichte. Wenn sie aber eine Geschichte hat, und indem die Geschichte dies ist, uns nur eine Reihe vergangener Gestalten der Erkenntnis darzustellen, so ist in ihr die Wahrheit nicht zu finden; denn die Wahrheit ist nicht ein Vergangenes.

Man könnte sagen, dies allgemeine Räsonnement würde ebenso gut nicht nur die andern Wissenschaften, sondern auch die christliche Religion selbst treffen, und es widersprechend finden, daß es eine Geschichte dieser Religion und der andern Wissenschaften geben solle; es wäre aber überflüssig, dies Räsonnement für sich selbst weiter zu untersuchen, denn es sei schon durch die Tatsachen, daß es solche Geschichten gebe, unmittelbar widerlegt. Es muß aber, um dem Sinne jenes Widerstreits näher zu kommen, ein Unterschied gemacht werden zwischen der Geschichte der äußeren Schicksale einer Religion oder einer Wissenschaft und der Geschichte eines solchen Gegenstands selbst. Und dann ist in Betracht zu nehmen, daß es mit der Geschichte der Philosophie um der besondern Natur ihres Gegenstandes willen eine andere Bewandtnis hat als mit den Geschichten anderer Gebiete.[1]) Es erhellt sogleich, daß der angegebene Widerstreit nicht jene äußere Geschichte, sondern nur die innere, die des Inhaltes selbst treffen könnte. Das Christentum hat eine Geschichte seiner Ausbreitung, der Schicksale seiner Bekenner usf.; und indem es seine Existenz zu einer Kirche erbaut hat, so ist die[se] selbst [als] eine solche äußeres Dasein, welches in den mannigfaltigsten zeitlichen Berührungen begriffen, mannigfaltige Schicksale und wesentlich eine Geschichte hat. Was aber die christliche Lehre selbst betrifft, so ist zwar auch diese als solche nicht ohne Geschichte; aber sie hat notwendig bald ihre Entwicklung erreicht und ihre bestimmte Fassung gewonnen, und dies alte Glaubensbekenntnis hat zu jeder Zeit gegolten und soll noch jetzt unverändert als die Wahrheit gelten, wenn [auch] dies Gelten nunmehr

[1]) Mskrpt: Geschichte

nichts als ein Schein und die Worte eine leere Formel der Lippen wäre. Der weitere Umfang der Geschichte dieser Lehre aber enthält nur zweierlei: einerseits die mannigfaltigsten Zusätze und Abirrungen von jener festen Wahrheit, und andererseits die Bekämpfung dieser Verirrungen und die Reinigung der gebliebenen Grundlage von den Zusätzen, und die Rückkehr zu ihrer Einfachheit.

Eine äußerliche Geschichte wie die Religion haben auch die andern Wissenschaften, ingleichen die Philosophie. Sie hat eine Geschichte ihres Entstehens, Verbreitens, Blühens, Verkommens, Wiederauflebens, eine Geschichte ihrer Lehrer, Beförderer, auch Bekämpfer, ingleichen auch eines äußern Verhältnisses häufiger zur Religion, zuweilen auch zum Staate. Diese Seite ihrer Geschichte gibt gleichfalls zu interessanten Fragen Veranlassung, unter andern [zu der], was es mit der Erscheinung für eine Bewandtnis habe, daß die Philosophie, wenn sie die Lehre der absoluten Wahrheit [sei], sich auf eine im Ganzen geringe Anzahl von Individuen, auf besondre Völker, auf besondere Zeitperioden beschränkt gezeigt habe; wie gleicher Weise in Ansehung des Christentum[s], der Wahrheit in einer viel allgemeinern Gestalt, als sie in der philosophischen Gestalt ist, die Schwierigkeit gemacht worden ist, ob es nicht einen Widerspruch in sich enthalte, daß diese Religion so spät in der Zeit hervorgetreten und so lange und selbst noch gegenwärtig auf besondre Völker eingeschränkt geblieben sei. Diese und andere dergleichen Fragen aber sind bereits viel speziellerer [Art], als daß sie nur von dem angeregten allgemeinern Widerstreit abhängen; und erst wenn wir von der eigentümlichen Natur der philosophischen Erkenntnis mehr werden berührt haben, können wir auf die Seiten mehr eingehen, die sich mehr auf die äußere Existenz und äußere Geschichte der Philosophie beziehen.

Was aber die Vergleichung der Geschichte der Religion mit der Geschichte der Philosophie in Ansehung des innern Inhaltes betrifft, so wird der letztern nicht wie der Religion eine von Anfang an festbestimmte Wahrheit als Inhalt zugestanden, der als unveränderlich der Geschichte entnommen

wäre. Der Inhalt des Christentums aber, der die Wahrheit ist, ist als solche unverändert geblieben und hat darum keine oder so gut als keine Geschichte weiter.[1]) Bei der Religion fällt daher der berührte Widerstreit nach der Grundbestimmung, wodurch sie Christentum ist, hinweg. Die Verirrungen aber und Zusätze machen keine Schwierigkeit; sie sind ein Veränderliches und ihrer Natur nach ganz ein Geschichtliches.

Die andern Wissenschaften zwar haben auch dem Inhalte nach eine Geschichte. Sie enthält zwar auch einen Teil, welcher Veränderungen desselben, Aufgeben von Sätzen, die früher gegolten haben, zeigt. Allein ein großer, vielleicht der größere Teil des Inhalts ist von der Art, daß er sich erhalten hat; und das Neue, was entstanden ist, ist nicht eine Veränderung des frühern Gewinns, sondern ein Zusatz und Vermehrung desselben. Diese Wissenschaften schreiten durch eine Juxtaposition fort. Es berichtigt sich wohl Manches im Fortschritte der Mineralogie, Botanik usf. an dem Vorhergehenden; aber der allergrößte Teil bleibt bestehen und bereichert sich ohne Veränderung durch das Neuhinzukommende. Bei einer Wissenschaft wie der Mathematik hat die Geschichte, was den Inhalt betrifft, vornehmlich nur das erfreuliche Geschäft, Erweiterungen zu erzählen, und die Elementargeometrie z. B. kann in dem Umfang, welchen Euklid dargestellt hat, von da an als für geschichtslos geworden angesehen werden.

Die Geschichte der Philosophie dagegen zeigt weder das Verharren eines zusatzlosen einfachern Inhalts, noch nur den Verlauf eines ruhigen Ansetzens neuer Schätze an die bereits erworbenen; sondern sie scheint vielmehr das Schauspiel nur immer sich erneuernder Veränderungen des Ganzen zu geben, welche zuletzt auch nicht mehr das bloße Ziel zum gemeinsamen Bande habe[n]. Vielmehr ist es der abstrakte Gegenstand selbst, die vernünftige Erkenntnis, welche entschwindet, und der Bau der Wissenschaft muß zuletzt mit der leeren Stätte die Prätension und den eitel gewordenen Namen der Philosophie teilen.

[1]) Am Rande: S. Marheineke, Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens. Berlin 1823, § 133. 4.

II.

DIE BERLINER NIEDERSCHRIFT DER EINLEITUNG

Angefangen am 24. X. 1820.

Hegel-Nachlaß der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin, Bd. VI, Blatt 9 ff.

Meine Herren!

Diese Vorlesungen haben die Geschichte der Philosophie zu ihrem Gegenstande.

Was diese Geschichte uns darstellt, ist die Reihe der edeln Geister, die Gallerie der Heroen der denkenden Vernunft, welche in Kraft dieser Vernunft in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes, in das Wesen Gottes eingedrungen sind, und uns den höchsten Schatz, den Schatz der Vernunfterkenntnis, erarbeitet haben. Was wir geschichtlich sind, der Besitz, der uns, der jetzigen Welt angehört, ist nicht unmittelbar entstanden und nur aus dem Boden der Gegenwart gewachsen, sondern dieser Besitz ist die Erbschaft und das Resultat der Arbeit, und zwar der Arbeit aller vorhergehenden Generationen des Menschengeschlechts. Wie die Künste des äußerlichen Lebens, die Masse von Mitteln und Geschicklichkeiten, die Einrichtungen und Gewohnheiten des geselligen Zusammenseins und des politischen Lebens ein Resultat sind von dem Nachdenken, der Erfindung, dem Unglück, der Not und dem Witze der unserer Gegenwart vorhergegangenen Geschichte, so ist[1]) das, was wir in der Wissenschaft und näher in der Philosophie sind, der Tradition zu verdanken, die durch alles hindurch, was vergänglich ist, und was also vergangen ist, sich als eine heilige Kette schlingt, das, was die Vorwelt vor sich gebracht, uns erhalten und überliefert hat. Diese Tradition ist aber nicht nur wie eine Haushälterin, die nur Empfangenes wie Steinbilder treu verwahrt, und es so den Nachkommen unverändert erhält und überliefert, wie der Lauf der Natur in der unendlichen Veränderung, Regsamkeit ihre Gestaltungen und Formen nur immer bei den ursprünglichen Gesetzen

[1]) Mskrpt: ist es

stehen bleiben läßt[1]) und keinen Fortschritt macht, sondern die Tradition dessen, was in der Sphäre des Geistes die geistige Welt hervorgebracht hat, schwillt als ein mächtiger Strom und vergrößert sich, je weiter er von seinem Ursprung aus vorgedrungen ist. Denn der Inhalt der Tradition ist geistiger Natur, und der allgemeine Geist bleibt nicht still stehen. Bei einer einzelnen Nation mag es wohl der Fall sein, daß ihre Bildung, Kunst, Wissenschaft, ihr geistiges Vermögen überhaupt statarisch wird, wie dies etwa z. B. bei den Chinesen der Fall zu sein scheint, die vor zweitausend Jahren so weit in Allem gewesen sein mögen als jetzt. Aber der Geist der Welt versinkt nicht in diese gleichgültige Ruhe, und dies[2]) beruht auf seiner einfachen Natur. Sein Leben ist Tat; und die Tat hat einen vorhandenen Stoff, auf welchen sie gerichtet ist, den sie bearbeitet und umbildet. Was so jede Generation an Wissenschaft, an geistiger Produktion vor sich gebracht hat, dies erbt die folgende Generation; es macht deren Seele, geistige Substanz, als ein Angewöhntes, deren Grundsätze, Vorurteile und deren Reichtum aus; aber zugleich ist es eine empfangene Verlassenschaft, ein vorliegender Stoff für sie. So, weil sie selbst geistige Lebendigkeit und Tätigkeit ist, bearbeitet sie das nur Empfangene, und der verarbeitete Stoff ist eben damit reicher geworden. So ist unsere Stellung ebenso, die Wissenschaft, die vorhanden ist, zuerst zu fassen und sie uns zu eigen zu machen, und dann sie zu bilden. Was wir produzieren, setzt wesentlich ein Vorhandenes voraus; was unsere Philosophie ist, existiert wesentlich nur in diesem Zusammenhang und ist aus ihm mit Notwendigkeit hervorgegangen. Die Geschichte ist es, die uns nicht Werden fremder Dinge, sondern welche dies unser Werden, das Werden unserer Wissenschaft darstellt.

Die nähere Erläuterung des hiermit aufgestellten Satzes

[1]) Mskrpt: bleibt
[2]) Mskrpt: dies darum

soll die Einleitung in die Geschichte der Philosophie[1]) ausmachen — eine Erläuterung, welche den Begriff der Geschichte der Philosophie, ihre Bedeutung und Interesse enthalten, angeben soll. Bei dem Vortrage einer andern, [z. B.] politischen Geschichte kann man es mehr entübrigt sein, vor der Abhandlung der Geschichte selbst den Begriff zu erörtern; was in einer solchen Abhandlung geschieht, entspricht ungefähr dem, was man in der gewöhnlichen, schon allgemein vorhandenen Vorstellung von Geschichte schon hat, und also vorausgesetzt werden kann. Aber Geschichte und Philosophie erscheinen schon für sich nach der gewöhnlichen Vorstellung von Geschichte als sehr heterogene Bestimmungen. Die Philosophie ist die Wissenschaft von den notwendigen Gedanken, deren wesentlichem Zusammenhang und System, die Erkenntnis dessen, was wahr [und] darum ewig und unvergänglich ist; die Geschichte dagegen hat es nach der nächsten Vorstellung von ihr mit Geschehenem, somit Zufälligem, Vergänglichem und Vergangenem zu tun.[2]) Die Verknüpfung dieser beiden so heterogenen Dinge, verbunden mit den andern höchst oberflächlichen Vorstellungen von jedem für sich, insbesondere von der Philosophie, führen ohnehin so schiefe und falsche Vorstellungen mit sich, daß es nötig ist, sie gleich von vorneherein zu berichtigen, damit sie uns das Verständnis dessen, was abgehandelt werden soll, [nicht] erschweren, ja unmöglich machen.

Ich werde eine Einleitung voranschicken, a) über den Begriff und die Bestimmung der Geschichte der Philosophie; aus dieser Erörterung werden sich zugleich die Folgen für die Behandlungsweise ergeben. b) Das Zweite wird sein, daß ich den Begriff der Philosophie festsetze, um zu wissen, was wir uns unter dem unendlich mannigfaltigen Stoffe und den vielerlei Seiten der geistigen Bildung der Völker auszuzeichnen

[1]) Am Rande: Einleitung in die Philosophie selbst

[2]) Am Rande: Wie es komme, daß die Philosophie eine Geschichte habe.

und herauszunehmen haben. Die Religion ohnehin, und die Gedanken über sie, über den Staat, die Pflichten und Gesetze — von allen diesen Gedanken kann man meinen, in der Geschichte der Philosophie auf sie Rücksicht nehmen zu müssen. Was hat man nicht alles Philosophie und Philosophieren genannt? Wir müssen uns unser Feld bestimmt abgrenzen, und was nicht zur Philosophie gehört, davon ausschließen. Mit dieser Bestimmung dessen, was Philosophie ist, gewinnen wir auch nur den Anfangspunkt ihrer Geschichte.[1]) c) Ferner wird sich dann die Einteilung der Perioden dieser Geschichte ergeben — eine Einteilung, welche das Ganze als einen vernünftigen Fortgang, als ein organisch fortschreitendes Ganze zeigen muß. Die Philosophie ist Vernunfterkenntnis, die Geschichte ihrer Entwicklung muß selbst etwas Vernünftiges, die Geschichte der Philosophie muß selbst philosophisch sein. d) Zuletzt [werde ich] von den Quellen der Geschichte der Philosophie [sprechen].

I. Der Begriff und Bestimmung der Geschichte der Philosophie.

Es bieten sich hier gleich die gewöhnlichen oberflächlichen Vorstellungen über diese Geschichte dar, welche zu erwähnen und zu berichtigen sind. Geschichte schließt nämlich beim ersten Anschein sogleich dies ein, daß sie zufällige Ereignisse der Zeiten, der Völker und Individuen zu erzählen [habe] — zufällig teils ihrer Zeitfolge, teils aber ihrem Inhalte nach. Von der Zufälligkeit in Ansehung der Zeitfolge ist nachher zu sprechen. Den Begriff, mit dem wir es zuerst zu tun haben wollen,[2]) geht die Zufälligkeit des Inhalts an. Der Inhalt aber, den die Philosophie hat, sind nicht Handlungen und äußerliche Begebenheiten der Leidenschaften und des Glücks, sondern es sind Gedanken. Zufällige Gedanken aber

[1]) Am Rande: Einleitung in die Philosophie selbst
Studium der Philosophie selbst

[2]) Am Rande: zufällige Handlungen

sind nichts anderes als Meinungen, und philosophische Meinungen heißen Meinungen über den näher bestimmten Inhalt und die eigentümlichern Gegenstände der Philosophie, über Gott, die Natur, den Geist.

Somit stoßen wir denn sogleich auf die sehr gewöhnliche Ansicht von der Geschichte der Philosophie, daß sie nämlich den Vorrat von philosophischen Meinungen herzuerzählen habe, wie sie sich in der Zeit ergeben und dargestellt haben. Wenn glimpflich gesprochen wird, so heißt man diesen Stoff Meinungen; die es mit gründlicherem Urteile ausdrücken zu können glauben, nennen diese Geschichte eine Gallerie der Narrheiten sogar, oder wenigstens der Verirrungen des sich ins Denken und in die bloßen Begriffe vertiefenden Menschen. Man kann solche Ansicht nicht nur von solchen hören, die ihre Unwissenheit in Philosophie bekennen — sie bekennen sie, denn diese Unwissenheit soll nach der gemeinen Vorstellung nicht hinderlich sein, ein Urteil darüber zu fällen, was an der Philosophie [sei]; im Gegenteil hält sich jeder für sicher, über ihren Wert und Wesen doch urteilen zu können, ohne etwas von ihr zu verstehen — sondern selbst[1]) von solchen, welche selbst Geschichte der Philosophie schreiben und geschrieben haben. Diese Geschichte, so als eine Hererzählung von vielerlei Meinungen, wird auf diese Weise eine Sache einer müßigen Neugierde, oder wenn man will, ein Interesse der Gelehrsamkeit; denn die Gelehrsamkeit [besteht] vornehmlich darin, eine Menge unnützer Sachen zu wissen, d. i. solcher, die sonst keinen Gehalt und kein Interesse in ihnen selbst haben als dies, die Kenntnis derselben zu haben. Jedoch meint man zugleich, einen Nutzen davon zu haben, auch verschiedene Meinungen und Gedanken Anderer kennenzulernen; es bewege die Denkkraft, führe auch auf manchen guten Gedanken, d. i. es veranlasse etwa auch wieder, eine Meinung zu haben,[2]) und die Wissenschaft bestehe darin, daß sich so Meinungen aus Meinungen fortspinnen.

[1]) Mskrpt: nicht nur

[2]) Am Rande: Meinungen — zu sich herabgezogen

Nach einer andern Seite hängt aber mit jener Vorstellung eine andere Folge zusammen, die man daraus sieht. Nämlich beim Anblick von so mannigfaltigen Meinungen, von so vielerlei philosophischen Systemen gerät man in das Gedränge, zu welchem man sich halten solle; man sieht, über die großen Materien, zu denen sich der Mensch hingezogen fühlt, und deren Erkenntnis die Philosophie gewähren wolle, haben sich die größten Geister geirrt, weil sie von Andern widerlegt worden sind. Da dieses so großen Geistern widerfahren ist, wie [soll] *ego homuncio*[1]) da entscheiden wollen? Diese Folge, die aus der Verschiedenheit der philosophischen Systeme gezogen wird, ist, wie man meint, der Schaden in der Sache, zugleich ist sie aber auch ein subjektiver Nutzen; denn diese Verschiedenheit ist die gewöhnliche Ausrede für die, welche sich das Ansehen geben wollen, sie interessieren [sich] für die Philosophie, dafür, daß sie bei diesem angeblichen guten Willen, ja bei zugegebener Notwendigkeit der Bemühung um diese Wissenschaft, doch in der Tat sie gänzlich vernachlässigen. Aber diese Verschiedenheit der philosophischen Systeme ist weit entfernt, sich für eine bloße Ausrede zu nehmen; sie gilt vielmehr für einen ernsthaften, wahrhaften Grund, teils gegen den Ernst, den das Philosophieren aus seiner Beschäftigung macht, als eine Rechtfertigung, sich nicht mit ihr zu befassen, und als eine selbst unwiderlegbare Instanz über die Vergeblichkeit des Versuchs, die philosophische Erkenntnis der Wahrheit erreichen zu wollen. Wenn aber auch zugegeben wird, die Philosophie soll[e] eine wirkliche Wissenschaft sein, und eine Philosophie werde wohl die wahre sein, so entstehe die Frage: aber welche? woran soll man sie erkennen? Jede versichere, sie sei die wahre; jede selbst gebe andere Zeichen und Kriterien an, woran man die Wahrheit erkennen solle; ein nüchternes, besonnenes Denken müsse daher Anstand nehmen, sich zu entscheiden.

[Über] diese sehr geläufigen Ansichten, die Ihnen, meine Herren, ohne Zweifel auch bekannt sind — denn es sind

[1]) Vgl. Terenz, Eun. 3, 5. 40.

in der Tat die nächsten Reflexionen, die bei dem ersten bloßen Gedanken einer Geschichte der Philosophie durch den Kopf laufen können — will ich kurz das Nötige äußern, und die Erklärung über die Verschiedenheit der Philosophie wird uns dann weiter in die Sache selbst hineinführen.

Was vors Erste dies betrifft, daß die Geschichte der Philosophie eine Gallerie von Meinungen — obzwar über Gott, über das Wesen der natürlichen und geistigen Dinge — aufstelle, so würde sie, wenn sie dies nur täte, eine sehr überflüssige und langweilige Wissenschaft sein — man möge auch noch so vielen Nutzen, die man von solcher Gedankenbewegung und Gelehrsamkeit ziehen solle, herbeibringen. Was kann unnützer sein, als eine Reihe bloßer Meinungen kennenzulernen, was langweiliger? Schriftstellerische Werke, welche Geschichten der Philosophie in dem Sinne sind, daß sie die Ideen der Philosophie in der Weise von Meinungen aufführen und behandeln, braucht man nur leicht anzusehen, um zu finden, wie dürr, langweilig und ohne Interesse das Alles ist. Eine Meinung ist eine subjektive Vorstellung, ein beliebiger Gedanke, eine Einbildung, die ich so oder so, und ein Anderer anders haben kann. Eine Meinung ist mein; sie [ist] nicht ein in sich allgemeiner, an und für sich seiender Gedanke. Die Philosophie aber enthält keine Meinungen; es gibt keine philosophischen Meinungen. Man hört einem Menschen, und wenn es auch selbst ein Geschichtsschreiber der Philosophie wäre, sogleich den Mangel der ersten Bildung an, wenn er von philosophischen Meinungen spricht. Die Philosophie ist objektive Wissenschaft der Wahrheit, Wissenschaft ihrer Notwendigkeit, begreifendes Erkennen, kein Meinen und kein Ausspinnen von Meinungen.

Vors Andere aber ist es allerdings genug gegründete Tatsache, daß es verschiedene Philosophien gibt und gegeben hat. Die Wahrheit aber ist Eine; dieses unüberwindliche Gefühl oder Glauben hat der Instinkt der Vernunft. Also kann auch nur eine Philosophie die wahre sein. Und weil sie so verschieden sind, so müssen, schließt man, die übrigen nur Irrtümer sein. Aber jene

e i n e zu sein, versichert, begründet, beweist eine [jede] von sich. Dies ist ein gewöhnliches Räsonnement und eine richtig scheinende Einsicht des n ü c h t e r n e n Denkens. Was nun die Nüchternheit des Denkens, dieses Schlagwort betrifft, so wissen wir von der Nüchternheit aus der täglichen Erfahrung, daß, wenn wir nüchtern sind, wir zugleich damit oder gleich darauf [uns] hungrig fühlen. Jenes nüchterne Denken aber hat das Talent und Geschick, aus seiner Nüchternheit nicht zum Hunger, zum Verlangen überzugehen, sondern in sich satt zu sein und zu bleiben. Damit verrät sich dieses Denken, das jene Sprache spricht, daß es t o t e r Verstand ist, denn nur das Tote ist nüchtern und ist und bleibt dabei zugleich satt. Die physische Lebendigkeit aber, wie die Lebendigkeit des Geistes bleibt in der Nüchternheit nicht befriedigt, sondern ist Trieb, geht über in den Hunger und Durst nach Wahrheit, nach Erkenntnis derselben, dringt nach Befriedigung dieses Triebs, und läßt sich nicht mit solchen Reflexionen, wie jene ist, abspeisen und ersättigen.

Was aber näher über diese Reflexion zu [sagen] ist, wäre schon zunächst,[1]) daß, so verschieden die Philosophien wären, sie doch d i e s G e m e i n s c h a f t l i c h e hätten, P h i l o s o p h i e zu sein. Wer also irgend eine Philosophie studierte oder innehätte, wenn es anders eine Philosophie ist, hätte damit doch Philosophie inne. Jenes Ausreden und Räsonnement, das sich an die bloße Verschiedenheit festhält und aus Ekel oder Bangigkeit vor [oder] um der Besonderheit willen, in der ein Allgemeines wirklich ist, nicht diese Allgemeinheit ergreifen oder anerkennen will, habe ich anderswo[2]) mit einem (pedantischen) Kranken verglichen, dem der Arzt Obst zu essen anrät und dem [man] Kirschen oder Pflaumen oder Trauben vorsetzt, der aber in einer Pedanterie des Verstandes nicht zugreift, weil keine dieser Früchte O b s t sei, sondern[3]) Kirschen oder Pflaumen oder Trauben.[4])

[1]) Mskrpt: zunächst nicht

[2]) Enzyklopädie 1817 § 8, 1827 § 13.

[3]) Mskrpt: sondern die eine

[4]) Am Rande: Noch nicht befriedigend — das A l l g e m e i n e aufweisen.

Aber es kommt wesentlich darauf [an], noch eine tiefere Einsicht darein zu haben, was es mit dieser Verschiedenheit der philosophischen Systeme für eine Bewandtnis habe; die philosophische Erkenntnis dessen, was Wahrheit und Philosophie ist, läßt diese Verschiedenheit selbst als solche noch in einem ganz andern Sinn erkennen, als nach dem abstrakten Gegensatze von Wahrheit und Irrtum. Die Erläuterung hierüber wird uns die Bedeutung der ganzen Geschichte der Philosophie aufschließen.

Zum Behuf dieser Erläuterung ist es aber nötig, aus der Idee von der Natur der Wahrheit zu sprechen und eine Anzahl von Sätzen über dieselbe anzuführen, welche aber hier nicht bewiesen werden können. Nur deutlich und verständlich lassen sie sich machen. Die Überzeugung davon und die nähere Begründung läßt sich hier nicht bewirken, sondern die Absicht ist nur, Sie historisch bekannt damit zu machen; sie selbst für wahr und gegründet zu erkennen, dies ist Sache der Philosophie.

Unter den also hier kurz vorauszuschickenden Begriffen ist der erste Satz, der vorhin schon angeführt ist, nämlich daß die Wahrheit nur Eine ist. Dies, was formell unserem denkenden Bewußtsein überhaupt [angehört], ist im tieferen Sinne der Ausgangspunkt und das Ziel der Philosophie, diese eine Wahrheit zu erkennen, aber sie zugleich als die Quelle, aus der alles Andere, alle Gesetze der Natur, alle Erscheinungen des Lebens und Bewußtseins nur abfließen, von der sie nur Widerscheine sind, — oder alle diese Gesetze und Erscheinungen auf anscheinend umgekehrtem Wege auf jene eine Quelle zurückzuführen, aber um sie aus ihr zu begreifen, d. i. ihre Ableitung daraus zu erkennen.

α) Allein dieser Satz, daß die Wahrheit nur eine ist, ist selbst noch abstrakt und formell; und das Wesentlichste ist vielmehr, zu erkennen, daß die eine Wahrheit nicht ein nur einfacher abstrakter Gedanke oder Satz ist; vielmehr ist sie ein in sich selbst Konkretes. Es ist

ein gewöhnliches Vorurteil, die philosophische Wissenschaft habe es nur mit Abstraktionen, leeren Allgemeinheiten zu tun; die Anschauung, unser empirisches Selbstbewußtsein, unser Selbstgefühl, das Gefühl des Lebens sei dagegen das in sich Konkrete, in sich Bestimmte, Reiche. In der Tat steht die Philosophie im Gebiete des Gedankens; sie hat es damit mit Allgemeinheiten zu tun; ihr Inhalt ist abstrakt, aber nur der Form, dem Elemente nach; in sich selbst ist aber die Idee wesentlich konkret, die Einheit von unterschiedenen Bestimmungen. Es ist hierin, daß sich die Vernunfterkenntnis von der bloßen Verstandeserkenntnis unterscheidet, und es ist das Geschäft des Philosophierens gegen den Verstand zu zeigen, daß das Wahre, die Idee nicht in leeren Allgemeinheiten besteht, sondern in einem Allgemeinen, das in sich selbst das Besondere, das Bestimmte ist. Das, was ich hier gesagt [habe], gehört nun wesentlich zu dem, von dem ich zuerst gesagt habe, daß es von denjenigen, die durch das Studium der Philosophie noch nicht mit ihr vertraut sind, zunächst bloß historisch aufgenommen werden muß. Daß die Wahrheit nur eine ist, daß die philosophisch erkannte Wahrheit im Elemente des Gedankens, in der Form der Allgemeinheit ist, dahin folgt schon der Instinkt des Denkens; es ist dies unserem gewöhnlichen Vorstellen geläufig. Aber daß das Allgemeine selbst in sich seine Bestimmung enthalte, daß die Idee in ihr selbst die absolute Einheit Unterschiedener ist — hier fängt ein eigentlich philosophischer Satz an; hier tritt darum das noch nicht philosophisch erkennende Bewußtsein zurück und sagt, es verstehe dies nicht. Es verstehe dies nicht, heißt zunächst: es finde dies noch nicht unter seinen gewöhnlichen Vorstellungen und Überzeugungen. Was die Überzeugung betrifft, so ist schon bemerkt worden, daß diese zu bewirken, jene Bestimmung zu erweisen, das Bewußtsein zu dieser Erkenntnis zu bilden, hier nicht der Ort ist.[1]) Aber zu

[1]) Am Rande: Jedoch brauchte ich mich nur aufs Gefühl zu berufen.

Leben, Geist, Wahrheit, [das] Göttliche sind diese Abstraktionen. Jeder [hat] solche — ob zwar einfache — Vorstellungen,

verstehen, es in die Vorstellung aufzufassen ist es leicht. Rot ist z. B. eine abstrakte sinnliche Vorstellung, und wenn das gewöhnliche Bewußtsein vom Roten spricht, meint es nicht, daß es mit Abstraktem zu tun habe; aber eine Rose, die rot ist, ist ein konkretes Rot, sie ist eine Einheit von Blättern, von Gestalt, von Farbe, von Geruch, ein Lebendiges, Treibendes, an dem sich vielerlei so Abstraktes unterscheiden und isolieren, das sich auch zerstören, zerreißen läßt, und das doch in der Mannigfaltigkeit, die es enthält, ein Subjekt, eine Idee ist. So ist die reine abstrakte Idee in sich selbst nicht ein Abstraktum, leere Einfachheit, wie Rot, sondern eine Blume, ein in sich Konkretes. Oder ein Beispiel von einer Denkbestimmung genommen, so ist z. B. der Satz: A ist A, der Satz der Identität, eine ganz abstrakte Einfachheit, ein reines Abstraktum als solches, A ist A, gar keine Bestimmung, Unterschied, Besonderung; alle Bestimmung, Inhalt muß ihm von Außen kommen; es ist leere Form. Gehe ich hingegen zur Verstandesbestimmung von Grund fort, so ist diese schon eine in sich konkrete Bestimmung. Grund, die Gründe, das Wesentliche der Dinge ist nämlich ebenso das mit sich Identische, Insichseiende, aber [als] Grund zugleich so bestimmt, daß er ein Aussichherausgehendes ist, zu einem von ihm Begründeten sich verhält. Im einfachen Begriff liegt daher nicht nur diese[s], was der Grund ist, sondern auch das Andere, was durch ihn begründet ist, in Ursache auch Wirkung. Etwas, das Grund sein sollte, ohne ein Begründetes genommen, ist kein Grund; so etwas, das als Ursache bestimmt sein soll, ohne seine Wirkung, ist nur eine Sache überhaupt, nicht eine Ursache. Ebenso ist es mit der Wirkung. So etwas ist also das Konkrete, was nicht nur seine eine, unmittelbare Bestimmung, sondern auch seine andere in sich enthält.

Gedanken in sich erfüllt, eine Gediegenheit in sich, einen Reichtum

— ist er natürliche Fülle.

Aber näher dies durch einige Beispiele an eigentümlichen Vorstellungen und Gedanken zu erläutern suchen, was an Gefühlen;

β) Nachdem ich auf diese Weise die Natur des Konkreten überhaupt erläutert [habe], so setze ich über seine Bedeutung nun hinzu, daß das Wahre, so in sich selbst bestimmt, den Trieb hat, sich zu entwickeln. Nur das Lebendige, das Geistige bewegt, rührt sich in sich, entwickelt sich. Die Idee ist so, konkret an sich und sich entwickelnd, ein organisches System, eine Totalität, welche einen Reichtum von Stufen und Momenten in sich enthält.

γ) Die Philosophie ist nun für sich das Erkennen dieser Entwicklung und ist als begreifendes Denken selbst diese denkende Entwicklung. Je weiter diese Entwicklung gediehen, desto vollkommner ist die Philosophie.

Ferner geht diese Entwicklung nicht nach Außen als in die Äußerlichkeit, sondern das Auseinandergehen der Entwicklung ist ebenso ein Gehen nach Innen; d. i. die allgemeine Idee bleibt zu Grunde liegen und bleibt das Allumfassende und Unveränderliche.

Indem das Hinausgehen der philosophischen Idee in ihrer Entwicklung nicht eine Veränderung, ein Werden zu einem Andern, sondern ebenso ein Insichhineingehen, ein Sichin[sich]vertiefen ist, so macht das Fortschreiten die vorher allgemeine unbestimmtere Idee in sich bestimmter.[1]) Weitere Entwicklung der Idee oder ihre größere Bestimmtheit ist ein und dasselbe. Hier ist das Extensivste auch das Intensivste. Die Extension als Entwicklung ist nicht eine Zerstreuung und Auseinanderfallen, sondern ebenso ein Zusammenhalt, der eben um so kräftiger und intensiver, als die Ausdehnung, das Zusammengehaltene reicher und weiter ist.

Dies sind die abstrakten Sätze über die Natur der Idee und ihre Entwicklung. So ist die gebildete Philosophie in ihr selbst beschaffen. Es ist eine Idee im Ganzen und in allen ihren Gliedern, wie in einem lebendigen Individuum ein Leben, ein Puls durch alle Glieder schlägt. Alle in ihr hervortretenden Teile und die Systematisation derselben

[1]) Am Rande: Ist ein schwerer Punkt. Reduktion der Entwicklung, des Unterschiedenen zur Einfachheit, Bestimmtheit.

geht aus der einen Idee hervor; alle diese Besonderungen sind nur Spiegel und Abbilder dieser einen Lebendigkeit; sie haben ihre Wirklichkeit nur in dieser Einheit, und ihre Unterschiede, ihre verschiedenen Bestimmtheiten zusammen sind selbst nur der Ausdruck und die in der Idee enthaltene Form. So ist die Idee der Mittelpunkt, der zugleich die Peripherie ist, der Lichtquell, der in allen seinen Expansionen nicht außer sich kommt, sondern gegenwärtig und immanent in sich bleibt; so ist sie das System der Notwendigkeit und ihrer eigenen Notwendigkeit, die damit ebenso ihre Freiheit ist.

So ist die Philosophie System in der Entwicklung; so ist es auch die Geschichte der Philosophie, und dies ist der Hauptpunkt, der Grundbegriff, den diese Abhandlung dieser Geschichte darstellen wird.

Um dies zu erläutern, muß zuerst der Unterschied in Ansehung der Weise der Erscheinung bemerklich gemacht werden, der Statt finden kann. Das Hervorgehen der unterschiedenen Stufen im Fortschreiten des Gedankens kann nämlich mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit, nach der sich jede folgende ableitet, und nach der nur diese Bestimmung und Gestalt hervortreten kann — oder es kann ohne dies Bewußtsein, nach Weise eines natürlichen, zufällig scheinenden Hervorgehens geschehen, so daß innerlich der Begriff[1]) zwar nach seiner Konsequenz wirkt, aber diese Konsequenz nicht ausgedrückt ist, wie in der Natur in der Stufe der Entwicklung (des Stammes) der Zweige, der Blätter, Blüte, Frucht, jedes für sich hervorgeht, aber die innere Idee das Leitende und Bestimmende dieser Aufeinanderfolge ist, oder wie im Kinde nacheinander die körperlichen Vermögen und vornehmlich die geistigen Tätigkeiten zur Erscheinung kommen, einfach und unbefangen, so daß die Eltern, die das erste Mal eine solche Erfahrung machen, wie ein Wunder vor sich sehen, wo das Alles herkommt, von innen für sich da [war] und jetzt sich zeigt, und die ganze Folge dieser Erscheinungen nur die Gestalt der Aufeinanderfolge in der Zeit [hat].

[1]) Am Rande: innrer Werkmeister

Die eine Weise dieses Hervorgehens, die Ableitung der Gestaltungen, die gedachte, erkannte Notwendigkeit der Bestimmungen darzustellen, ist die Aufgabe und das Geschäft der Philosophie selbst; und indem es die reine Idee ist, auf die es hier ankommt, noch nicht die weiter besonder[t]e Gestaltung derselben als Natur und als Geist, so ist jene Darstellung vornehmlich die Aufgabe und Geschäft der logischen Philosophie.

Die andere Weise aber, daß die unterschiedenen Stufen und Entwicklungsmomente in der Zeit, in der Weise des Geschehens und an diesen besondern Orten, unter diesem oder jenem Volke, unter diesen politischen Umständen und unter diesen Verwicklungen mit denselben hervortreten, kurz: unter dieser empirischen Form, dies ist das Schauspiel, welches uns die Geschichte der Philosophie zeigt.

Diese Ansicht ist es, welche die einzig würdige für diese Wissenschaft ist; sie ist in sich durch den Begriff der Sache die wahre; und daß sie der Wirklichkeit nach ebenso sich zeigt und bewährt, dies wird sich [durch] das Studium dieser Geschichte selbst ergeben.

Nach dieser Idee behaupte ich nun, daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist, als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee. Ich behaupte, daß, wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein, dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere und dergleichen betrifft, [behandelt,] so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe. Umgekehrt, den logischen Fortgang für sich genommen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen; aber man muß freilich diese reinen Begriffe in dem zu erkennen wissen, was die geschichtliche Gestalt enthält. Ferner unterscheidet sich allerdings auch nach einer Seite die Folge als Zeitfolge der Geschichte von der Folge in der

Ordnung der Begriffe. Wo diese Seite liegt, dies näher zu zeigen, würde uns aber von unserem Zwecke zu weit abführen. Ich bemerke nur noch dies, daß aus dem Gesagten erhellt, daß das Studium der Geschichte der Philosophie Studium der Philosophie selbst ist, wie es denn nicht anders sein kann. Wer Geschichte der Physik, Mathematik usf. studiert, macht sich damit ja auch mit der Physik, Mathematik usf. selbst bekannt. Aber um in der empirischen Gestalt und Erscheinung, in der die Philosophie geschichtlich auftritt, ihren Fortgang als Entwicklung der Idee zu erkennen, muß man freilich die Erkenntnis der Idee schon mitbringen, so gut als man zur Beurteilung der menschlichen Handlungen die Begriffe von dem, was recht und gehörig ist, mitbringen muß. Sonst, wie wir dies in so vielen Geschichten der Philosophie sehen, bietet sich dem ideenlosen Auge freilich nur ein unordentlicher Haufen von Meinungen dar. Diese Idee Ihnen nachzuweisen, die Erscheinungen sonach zu erklären, dies ist das Geschäft dessen, der die Geschichte der Philosophie vorträgt. Weil der Beobachter den Begriff der Sache schon mitbringen muß, um ihn in ihrer Erscheinung zu sehen und den Gegenstand wahrhaft auslegen zu können, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn es so manche schale Geschichte der Philosophie gibt, wenn in ihnen die Reihe der philosophischen Systeme als eine Reihe von bloßen Meinungen, Irrtümern, Gedankenspielen vorgestellt wird — Gedankenspielen, die zwar mit großem Aufwand von Scharfsinn, Anstrengung des Geistes und was man Alles über das Formelle derselben für Komplimente sagt, ausgeheckt worden seien. Bei dem Mangel des philosophischen Geistes, den solche Geschichtsschreiber mitbringen, wie sollten sie das, was vernünftiges Denken ist, auffassen und darstellen können?

Aus dem, was über die formelle Natur der Idee angegeben worden ist,[1]) daß nur eine Geschichte der Philosophie, als ein solches System der Entwicklung der Idee aufgefaßt,

[1]) Am Rande: Nur darum gebe ich mich damit ab, halte Vorlesungen darüber

den Namen einer Wissenschaft verdient, [erhellt]: eine Sammlung von Kenntnissen macht keine Wissenschaft aus. Nur so, als durch die Vernunft begründete Folge der Erscheinungen, welche selbst das, was die Vernunft ist, zu ihrem Inhalte haben und es enthüllen, zeigt sich diese Geschichte selbst [als] etwas Vernünftiges, sie zeigt, daß sie eine vernünftige Begebenheit. Wie sollte das Alles, was in Angelegenheiten der Vernunft geschehen ist, nicht selbst vernünftig sein? Es muß schon vernünftiger Glaube sein, daß nicht der Zufall in den menschlichen Dingen herrscht; und es ist eben Sache der Philosophie, zu erkennen, daß, so sehr ihre eigene Erscheinung Geschichte ist, sie nur durch die Idee bestimmt ist.

Betrachten wir nun die vorausgeschickten allgemeinen Begriffe in näherer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie — einer Anwendung, welche uns die bedeutendsten Gesichtspunkte dieser Geschichte vor Augen bringen wird.

[1]) Die unmittelbarste Frage, welche über sie gemacht werden kann, betrifft jene[n] Unterschied der Erscheinung der Idee selbst, welcher soeben gemacht worden ist, die Frage, wie es kommt, daß die Philosophie als eine Entwicklung in der Zeit erscheint und eine Geschichte hat. Die Beantwortung dieser Frage greift in die Metaphysik der Zeit ein; und es würde eine Abschweifung von dem Zweck, der hier unser Gegenstand ist, sein, wenn hier mehr als nur die Momente angegeben würden, auf die es bei der Beantwortung der aufgeworfenen Frage ankommt.

Es ist oben über das Wesen des Geistes angeführt worden, daß sein Sein seine Tat ist. Die Natur ist, wie sie ist; und ihre Veränderungen sind deswegen nur Wiederholungen, ihre Bewegung nur ein Kreislauf. Näher ist seine Tat die, sich zu wissen. Ich bin; unmittelbar aber bin ich so nur als lebendiger Organismus; als Geist bin ich nur, insofern ich mich weiß — *Γνῶθι σεαυτόν*, wisse dich, die Inschrift über dem Tempel des wissenden Gottes zu Delphi, ist das absolute Gebot, welches die Natur des

[1]) Am Rande: Rechtfertigung

Geistes ausdrückt. Das Bewußtsein aber enthält wesentlich dieses, daß ich für mich, mir Gegenstand bin. Mit diesem absoluten Urteil, der Unterscheidung meiner von mir selbst, macht sich der Geist zum Dasein, setzt sich als sich selbst äußerlich; er setzt sich in die Äußerlichkeit, welches eben die allgemeine, unterscheidende Weise der Existenz der Natur ist. Die eine der Weisen der Äußerlichkeit aber ist die Zeit, welche Form sowohl in der Philosophie der Natur als des endlichen Geistes ihre nähere Erörterung zu erhalten hat.

Dies Dasein und damit In-der-Zeit-Sein ist ein Moment nicht nur des einzelnen Bewußtseins überhaupt, das als solches wesentlich endlich ist, sondern auch der Entwicklung der philosophischen Idee im Elemente des Denkens. Denn die Idee, in ihrer Ruhe gedacht, ist wohl zeitlos; sie in ihrer Ruhe denken ist: sie in Gestalt der Unmittelbarkeit festhalten, ist gleichbedeutend mit der innern Anschauung derselben. Aber die Idee ist als konkret, als Einheit Unterschiedener, wie oben angeführt ist, wesentlich nicht Anschauung, sondern als Unterscheidung in sich und damit Entwicklung tritt sie in ihr selbst ins Dasein und in die Äußerlichkeit im Elemente des Denkens; und so erscheint im Denken die reine Philosophie als eine in der Zeit fortschreitende Existenz. Dies Element des Denkens selbst aber ist abstrakt, ist die Tätigkeit eines einzelnen Bewußtseins. Der Geist aber ist nicht nur als einzelnes, endliches Bewußtsein, sondern als in sich allgemeiner, konkreter Geist. Diese konkrete Allgemeinheit aber befaßt alle die entwickelten Weisen und Seiten, in denen er sich der Idee gemäß Gegenstand ist und wird. So ist sein denkendes Sicherfassen zugleich die von der entwickelten, totalen Wirklichkeit erfüllte Fortschreitung, — eine Fortschreitung, die nicht das Denken eines Individuums durchläuft und sich in einem einzelnen Bewußtsein darstellt, sondern [der] als in dem Reichtume seiner Gestaltung in der Weltgeschichte sich darstellende allgemeine Geist. In dieser Entwicklung geschieht es daher, daß eine Form, eine Stufe der Idee in einem Volke zum Bewußtsein kommt, so daß dieses Volk

und diese Zeit nur diese Form ausdrückt, innerhalb welcher es sich sein Universum ausbildet und seinen Zustand ausarbeitet, die höhere Stufe dagegen Jahrhunderte nachher in einem andern Volk sich auftut.

II. Begriff der Philosophie.

Die Geschichte der Philosophie hat diese Wissenschaft in der Gestalt der Zeit und der Individualitäten,[1]) von welchen die Gebilde derselben ausgegangen, darzustellen. Solche Darstellung hat aber die äußere Geschichte der Zeit von sich auszuschließen und nur an den allgemeinen Charakter des Volks und der Zeit und den allgemeinen Zustand zu erinnern.[2]) In der Tat stellt aber die Geschichte der Philosophie selbst diesen Charakter, und zwar die höchste Spitze desselben dar. Sie steht im innigsten Zusammenhange mit ihm, und die bestimmte Gestalt der Philosophie, die einer Zeit angehört, ist selbst nur eine Seite, ein Moment desselben.[3]) Es ist um dieser innigen Berührung willen näher zu betrachten, teils welches Verhältnis [sie] zu ihren geschichtlichen Umgebungen hat, teils aber vornehmlich, was ihr eigentümlich ist, worauf also mit Abscheidung des mit ihr noch so nah Verwandten das Augenmerk allein zu richten ist.

A. Die bestimmte Gestalt einer Philosophie also ist nicht nur gleichzeitig mit einer bestimmten Gestalt des Volkes, unter welchem sie auftritt, mit ihrer Verfassung und Regierungsform, ihrer Sittlichkeit, geselligem Leben, Geschicklichkeiten, Gewohnheiten und Bequemlichkeiten desselben, mit ihren Versuchen und Arbeiten in Kunst und Wissenschaft, mit ihren Religionen, den kriegerischen und äußerlichen Verhältnissen überhaupt, mit dem Untergange der Staaten, in denen dies bestimmte Prinzip sich geltend gemacht hatte, und mit der Entstehung und dem Emporkommen neuer, worin ein höheres Prinzip seine Erzeugung und Ent-

[1]) Am Rande: ist damit verwickelt
[2]) Am Rande: a.) **Zusammenhang**
[3]) Am Rande: Ein Charakter

wicklung findet. Der Geist hat das Prinzip der bestimmten Stufe seines Selbstbewußtseins jedesmal in den ganzen Reichtum seiner Vielseitigkeit ausgearbeitet und ausgebreitet. [Er ist ein] reicher Geist, der Geist eines Volkes, [eine] Organisation — ein Dom, [der] vielfache Gewölbe, Gänge, Säulenreihen, Hallen, Abteilungen hat; aus einem Ganzen, einem **Zwecke** [ist] alles hervorgegangen.[1]) Von diesen mannigfaltigen Seiten ist die Philosophie eine Form, und welche? — die Philosophie ist die höchste Blüte, sie [ist] der **Begriff** seiner ganzen Gestalt, das Bewußtsein und das geistige Wesen des ganzen Zustandes, der Geist der Zeit als Geist sich denkend vorhanden. Das vielgestaltete Ganze spiegelt in ihr als dem einfachen Brennpunkt, dem sich wissenden Begriff desselben, sich ab.

Es gehört α) eine gewisse Stufe der geistigen Bildung dazu, daß überhaupt philosophiert wird; nachdem für die Not des Lebens gesorgt ist, hat man zu philosophieren angefangen, [sagt] Aristoteles.[2]) Philosophie ist ein freies, nicht selbstsüchtiges Tun; — ein freies, [denn] die Angst der Beg[ierde] ist verschwunden; [eine] Erstarkung, Erhebung, Befestigung des Geistes in sich; — eine Art von Luxus, eben insofern Luxus diejenigen Genüsse und Beschäftigungen bezeichnet, die nicht der äußern Notwendigkeit als solcher angehören. Der Geist eines Volkes [hat sich bereits] herausgearbeitet aus der gleichgültigen Dumpfheit des ersten Naturlebens, ebenso als aus dem Standpunkt des leidenschaftlichen Interesses, — daß diese Richtung aufs Einzelne sich abgearbeitet hat. Man kann sagen, [wenn] ein Volk aus seinem konkreten Leben überhaupt heraus, eine Trennung, Unterschied der Stände entstanden [ist], nähert [es] sich seinem Untergange. [Es tritt] Gleichgültigkeit an seiner lebendigen Existenz oder Unbefriedigt-[sein] in derselben [ein]; gegen sie [muß es] in die Räume des Gedankens [sich] flüchten.[3]) Sokrates, Plato hatten

[1]) Dazu: Welches die Halle [der Philosophie]?
[2]) Metaph. I, 2.
[3]) Vgl. Schillers Gedicht: Das Ideal und das Leben.

keine Freude mehr an dem athenischen Staatsleben. Plato suchte ein besseres bei Dionys zu bewerkstelligen. In Rom breitete sich die Philosophie wie die christliche Religion unter den römischen Kaisern, in dieser Zeit des Unglücks der Welt, des Untergangs des politischen Lebens aus. [Die neuere] Wissenschaft und Philosophie [trat hervor im] europäischen Leben im 15., 16. Jahrhundert, [in diesem] Untergange des [mittelalterlichen] Lebens, in dem christliche Religion, politisches, bürgerliches [und] Privatleben in ihrer Identität gewesen.

β) Aber es kommt die Zeit nicht nur überhaupt, daß überhaupt philosophiert wird, sondern in einem Volke ist eine bestimmte Philosophie, die sich auftut; und diese Bestimmtheit des Standpunktes des Gedankens ist dieselbe Bestimmtheit, welche alle andern Seiten durchdringt.

Das Verhältnis der politischen Geschichte zur Philosophie ist deswegen nicht dieses, daß sie Ursache der Philosophie wäre. Es ist ein bestimmtes Wesen, welches alle Seiten durchdringt und sich in dem Politischen und in dem Andern als in verschiedenen Elementen darstellt; es ist ein Zustand, der in allen seinen Teilen in sich zusammenhängt, und so mannigfaltig und zufällig seine verschiedenen Seiten aussehen mögen, [so können sie doch] nichts Widersprechendes gegen ihn in sich enthalten. Es aber aufzuzeigen, wie der Geist einer Zeit seine ganze Wirklichkeit und ihr Schicksal in der Geschichte nach seinem Prinzipe ausprägt, wäre eine Philosophie über die Geschichte überhaupt.

Aber uns gehen nur die Gestaltungen an, welche das Prinzip des Geistes in einem mit der Philosophie verwandten geistigen Elemente ausprägen.

Näher teils nach ihrem Elemente, teils nach den eigentümlichen Gegenständen, verwandt mit der Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der übrigen Wissenschaften und der Bildung, vornehmlich die Geschichte der Kunst und der Religion, [die] teils Vorstellung [und] Denken gemein-

schaftlich, teils aber die allgemeinen Gegenstände und Vorstellungen, Gedanken über diese allgemeinen Gegenstände [enthalten].

Was die besondern Wissenschaften betrifft, so ist zwar die Erkenntnis und das Denken ihr Element, wie das Element der Philosophie. Aber ihre Gegenstände sind zunächst die endlichen Gegenstände und die Erscheinung. Eine Sammlung von solchen Kenntnissen über diesen Inhalt ist von selbst von der Philosophie ausgeschlossen; weder dieser Inhalt noch solche Form geht diese an. Wenn sie aber systematische Wissenschaften sind und allgemeine Grundsätze und Gesetze enthalten und davon ausgehen, so beziehen sich solche auf einen beschränkten Kreis von Gegenständen. Die letzten Gründe sind wie die Gegenstände selbst vorausgesetzt; es sei, daß die äußere Erfahrung oder die Empfindung des Herzens, der natürliche oder gebildete Sinn von Recht [und] Pflicht die Quelle ausmacht, aus der sie geschöpft werden. In ihrer Methode setzen sie die Logik, die Bestimmungen und Grundsätze des Denkens überhaupt voraus.

Die Denkformen, ferner die Gesichtspunkte und Grundsätze, welche in den Wissenschaften gelten und den letzten Halt ihres übrigen Stoffes ausmachen, sind ihnen jedoch nicht eigentümlich, sondern mit der Bildung einer Zeit und eines Volkes überhaupt gemeinschaftlich. Die Bildung besteht überhaupt in den allgemeinen Vorstellungen und Zwecken, in dem Umfang der bestimmten geistigen Mächte, welche das Bewußtsein und das Leben regieren. Unser Bewußtsein hat diese Vorstellungen, läßt sie als letzte Bestimmungen gelten, läuft an ihnen als seinen leitenden Verknüpfungen fort, aber es weiß sie nicht; es macht sie selbst nicht zu Gegenständen und Interessen seiner Betrachtung. Um ein abstraktes Beispiel zu geben, hat und gebraucht jedes Bewußtsein die ganz abstrakte Denkbestimmung: Sein. Die Sonne ist am Himmel, diese Traube ist reif und so fort ins Unendliche; oder in höherer Bildung geht es an dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung, von Kraft

und ihrer Äußerung usw. fort; all sein Wissen und Vorstellen ist von solcher Metaphysik durchwebt und regiert; sie ist das Netz, in welches aller der konkrete Stoff gefaßt ist, der ihn in seinem Tun und Treiben beschäftigt. Aber dieses Gewebe und dessen Knoten sind in unserem gewöhnlichen Bewußtsein in den vielschichtigen Stoff versenkt; dieser enthält unsere gewußten Interessen und Gegenstände, die wir vor uns haben. Jene allgemeinen Fäden werden nicht herausgehoben und für sich zu den Gegenständen unserer Reflexion gemacht.

Mit der Kunst dagegen und vornehmlich mit der Religion hat die Philosophie es gemein, die ganz allgemeinen Gegenstände zum Inhalte zu haben. Sie sind die Weisen, in welchen die höchste Idee für das nichtphilosophische, für [das] empfindende, anschauende, vorstellende Bewußtsein vorhanden ist; und indem der Zeit nach, im Gange der Bildung die Erscheinung dem Hervortreten der Philosophie vorangeht, so ist dieses Verhältnis wesentlich zu erwähnen; und es hat sich die Bestimmung für den Anfang der Geschichte der Philosophie zu knüpfen, indem eben zu zeigen ist, inwiefern von ihr das Religiöse auszuschließen und mit ihm nicht der Anfang zu machen ist.

In den Religionen haben die Völker allerdings niedergelegt, wie sie sich das Wesen der Welt, die Substanz der Natur und des Geistes vorstellten und wie das Verhältnis des Menschen zu demselben. Das absolute Wesen ist hier ihrem Bewußtsein Gegenstand; und wenn wir zugleich näher diese Bestimmung von Gegenständlichkeit betrachten, [so ist es als] Gegenstand zunächst das Andre für sie, ein fernes Jenseits, freundlicher oder furchtbarer und feindlicher. In der Andacht und im Kultus hebt der Mensch diesen Gegensatz auf und erhebt sich zum Bewußtsein der Einheit mit seinem Wesen, dem Gefühl oder der Zuversicht der Gnade Gottes. Ist in [der] Vorstellung schon, wie z. B. bei den Griechen, dies Wesen ein ihm bereits an und für sich freundliches, so ist der Kultus mehr

nur der Genuß dieser Einheit. Dies Wesen ist nun überhaupt die an und für sich seiende Vernunft, die allgemeine konkrete Substanz, der Geist, dessen Urgrund sich objektiv im Bewußtsein ist; es ist dies also eine Vorstellung desselben, in welcher nicht nur Vernünftigkeit überhaupt, sondern in welcher die allgemeine, unendliche Vernünftigkeit ist. (Es ist oben erinnert worden, daß man wie die Philosophie so die Religion zuerst fassen müsse, d. i. sie als vernünftig erkennen und anerkennen müsse. Denn sie ist das Werk der sich offenbarenden Vernunft, und ihr höchstes, vernünftigstes.) Es sind absurde Vorstellungen, daß Priester dem Volke zum Betrug und Eigennutz eine Religion überhaupt gedichtet haben usf. Es ist ebenso seicht als verkehrt, die Religion als eine Sache der Willkür, der Täuschung anzusehen. Mißbraucht haben sie oft die Religion, — eine Möglichkeit, welche eine Konsequenz des äußern Verhältnisses und zeitlichen Daseins der Religion ist; aber weil sie Religion ist, kann sie wohl hier und da an diesem äußerlichen Zusammenhange ergriffen werden; aber wesentlich ist sie es, die vielmehr gegen die endlichen Zwecke und deren Verwicklungen festhält, und die über sie erhabene Region ausmacht. Diese Region des Geistes ist vielmehr das Heiligtum der Wahrheit selbst, das Heiligtum, worin die übrige Täuschung der Sinnenwelt, der endlichen Vorstellungen und Zwecke, dieses Feldes der Meinung und der Willkür zerflossen ist. Man ist hierüber zwar wohl an die Unterscheidung von göttlicher Lehre und Gesetz und von menschlichem Machwerk und Erfindung in dem Sinne gewöhnt, daß unter letzterem alles das zusammengefaßt wird, was in seiner Erscheinung aus dem menschlichen Bewußtsein, seiner Intelligenz oder [seinem] Willen hervorgeht, und alles dieses dem Wissen von Gott und den göttlichen Dingen entgegengesetzt wird. Dieser Gegensatz und die Herabsetzung des Menschlichen wird darin noch weitergetrieben, daß man zwar wohl angewiesen wird, die Weisheit Gottes in der Natur zu bewun-

dern, daß der Baum in seiner Pracht und die Saat,[1]) der Gesang der Vögel und die weitere Kraft und Haushaltung der Tiere als die Werke Gottes gepriesen werden, daß zwar wohl auch in den menschlichen Dingen auf die Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes hingewiesen wird, aber nicht sowohl in den menschlichen Einrichtungen, Gesetzen und durch den Willen erzeugten Handlungen und Gang der Welt, als vornehmlich auf die menschlichen Schicksale, d. i. dasjenige, was dem Wissen und dem freien Willen äußerlich und dagegen zufällig ist, so daß dieses Äußerliche und Zufällige als das vornehmlich, was Gott dazu tut, die wesentliche Seite aber, die im Willen und Gewissen ihre Wurzel hat, als das angesehen wird, was der Mensch tut. Die Zusammenstimmung der äußerlichen Verhältnisse, Umstände und Ereignisse zu den Zwecken des Menschen überhaupt ist freilich etwas Höheres; aber es ist es nur darum, weil es menschliche Zwecke, nicht Naturzwecke [wie] das Leben eines Sperlings, der sein Futter findet, usf. sind, zu welchen eine solche Zusammenstimmung betrachtet wird. Wird in ihr aber dies als das Hohe gefunden, daß Gott Herr über die Natur sei, was ist denn der freie Wille? Ist er nicht der Herr über das Geistige, oder, indem er selbst geistig, der Herr im Geistigen, und wäre der Herr über oder im Geistigen nicht höher als der Herr über oder in der Natur? Jene Bewunderung Gottes aber in den natürlichen Dingen als solchen, den Bäumen, den Tieren im Gegensatze gegen das Menschliche, ist es weit entfernt von der Religion der alten Ägypter, welche in den Ibis, Katzen und Hunden ihr Bewußtsein des Göttlichen gehabt haben, oder von dem Elend der alten und der jetzigen Inder, die noch die Kühe und die Affen göttlich verehren und für die Erhaltung und Nahrung dieses Viehes gewissenhaft bedacht sind und die Menschen verhungern lassen, welche durch das Schlachten jenes Viehes oder nur durch dessen Futter dem Hungertode zu entziehen ein Frevel sein würde? Anders spricht Christus hierüber (Matth. 6, 26—30): „Sehet die

[1]) Gellert: mich, ruft der Baum in seiner Pracht, mich ruft die Saat, hat Gott gemacht!

Vögel" (worunter auch die Ibis und Kokilas gehören) „unter dem Himmel an — seid ihr denn nicht viel mehr als sie? — So Gott das Gras auf dem Felde also kleidet, das doch heute stehet und morgen in den Ofen geworfen wird, sollte er das nicht viel mehr euch tun?" Der Vorzug des Menschen, des Ebenbildes Gottes vor dem Tier und der Pflanze wird wohl an und für sich zugestanden; aber indem gefragt wird, wo das Göttliche zu suchen und zu sehen sei, so wird in jenen Ausdrückungen nicht auf das Vorzügliche, sondern auf das Geringere gewiesen.[1]) Ebenso ist es eben in Rücksicht des Wissens von Gott viel anders, daß Christus die Erkenntnis und den Glauben an ihn nicht in die Bewunderung aus den natürlichen Kreaturen, noch in die Verwunderung aus der sogenannten Macht über sie, aus Zeichen und Wundern, sondern in das Zeugnis des Geistes setzt.

Dies Vernünftige, wie es wesentlicher Inhalt der Religionen ist, könnte heraus zu nehmen, zu heben und als geschichtliche Reihe von Philosophemen aufzuführen zu sein scheinen. Allein die Form, wie jener Inhalt in der Religion vorhanden ist, ist verschieden von derjenigen, wie er in der Philosophie vorhanden ist, und deswegen ist eine Geschichte der Philosophie von einer Geschichte der Religion notwendig unterschieden. Weil beides so nahe verwandt ist, ist es in der Geschichte der Philosophie eine alte Tradition, eine persische, indische usf. Philosophie aufzuführen, — eine Gewohnheit, die zum Teil noch in ganzen Geschichten der Philosophie beibehalten wird. Auch ist es eine solche überall fortgepflanzte Sage, daß z. B. Pythagoras seine Philosophie aus Indien und Ägypten geholt habe; es ist ein alter Ruhm, der Ruhm der Weisheit dieser Völker, welche auch Philosophie in sich zu enthalten verstanden wird. Ohnehin führen die morgenländischen Vorstellungen und Gottesdienste, welche zur Zeit des römischen Kaiserreichs sich das Abendland durchdrungen haben, den Namen orientalischer Philosophie. Wenn in der christlichen Welt die christliche Religion und die Philosophie

[1]) Am Rande: Zeugnis

bestimmter als getrennt betrachtet werden, so wird dagegen vornehmlich in jenem orientalischen Altertum Religion und Philosophie als ungetrennt in dem Sinne betrachtet, daß der Inhalt in der Form, in welcher er Philosophie ist, vorhanden gewesen sei. Bei der Geläufigkeit dieser Vorstellungen und um für das Verhalten einer Geschichte der Philosophie zu religiösen Vorstellungen eine bestimmtere Grenze zu haben, wird es zweckmäßig sein, über die Form, welche religiöse Vorstellungen von Philosophemen unterscheidet, einige nähere Betrachtungen anzustellen.

Diese Form aber, wodurch der an und für sich allgemeine Inhalt erst der Philosophie angehört, ist die Form des Denkens, die Form des Allgemeinen selbst. In der Religion ist dieser Inhalt aber durch die Kunst für die unmittelbare äußere Anschauung, ferner für die Vorstellung, die Empfindung. Die Bedeutung ist für das sinnige Gemüt; sie ist das Zeugnis des Geistes, der solchen Inhalt versteht. Es ist, um dies deutlicher zu machen, an den Unterschied zu erinnern zwischen dem, was wir sind und haben, und zwischen dem, wie wir dasselbe wissen, d. i. in welcher Weise wir es wissen, d. i. als Gegenstand haben. Dieser Unterschied ist das unendlich Wichtige, um das es sich allein in der Bildung der Völker und der Individuen handelt, und was oben als der Unterschied der Entwicklung dagewesen ist. Wir sind Menschen und haben Vernunft; was menschlich, was vernünftig überhaupt ist, widerklingt in uns, in unserem Gefühl, Gemüt, Herz, in unserer Subjektivität überhaupt. Dieser Widerklang, diese bestimmte Bewegung ist es, worin ein Inhalt überhaupt unser und als der unsrige ist; die Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, die er enthält, ist in dieser Innerlichkeit konzentriert und eingehüllt, — ein dumpfes Weben des Geistes in sich, in der allgemeinen Substantialität. Der Inhalt ist so unmittelbar identisch mit der einfachen, abstrakten Gewißheit unserer selbst, mit dem Selbstbewußtsein. Aber der Geist, weil er Geist ist, ist er ebenso wesentlich Bewußtsein. Die in sein einfaches Selbst eingeschlossene Gedrungenheit muß sich gegenständlich werden; sie muß zum

Wissen kommen. Und in der Art und Weise dieser Gegenständlichkeit, der Art und Weise hiermit des Bewußtseins, ist es, daß der ganze Unterschied liegt. Diese Art und Weise erstreckt sich von dem einfachen Ausdrucke der Dumpfheit der Empfindung selbst bis zum objektivsten, der an und für sich objektiven Form, dem Denken. Die einfachste, formellste Objektivität ist der Ausdruck und Name für jene Empfindung und für die Stimmung zu derselben, wie sie heiße: Andacht, Beten usf. ‚Laßt uns beten, laßt uns andächtig sein' usf. ist die einfache Erinnerung an jenes Empfinden. ‚Laßt uns an Gott denken' aber z. B. spricht schon weiter aus; es drückt den absoluten, umfassenden Inhalt jenes substantiellen Gefühls aus, den Gegenstand, der von der Empfindung als subjektiver, selbstbewußter Bewegung unterschieden ist, oder welcher der Inhalt ist, unterschieden von dieser Bewegung als der Form. Aber dieser Gegenstand, zwar den ganzen substantiellen Inhalt in sich fassend, ist selbst noch unentwickelt und völlig unbestimmt. Dessen Inhalt aber entwickeln, die sich daraus ergebenden Verhältnisse fassen, aussprechen, zum Bewußtsein bringen, ist das Entstehen, Erzeugen, Offenbaren der Religion. Die Form, in welcher dieser entwickelte Inhalt zunächst Gegenständlichkeit erhält, ist die der unmittelbaren Anschauung, der sinnlichen Vorstellung, oder einer von den natürlichen, physischen oder geistigen Erscheinungen und Verhältnissen hergenommenen, näher bestimmten Vorstellung. Die Kunst vermittelt dies Bewußtsein, indem sie dem flüchtigen Scheine, mit dem die Objektivität in der Empfindung vorübergeht, Haltung und Befestigung gibt; der formlose heilige Stein, der bloße Ort oder was es ist, woran das Bedürfnis der Objektivität zunächst anknüpft, erhält von der Kunst Gestalt, Züge, Bestimmtheit und bestimmtern Inhalt, der gewußt werden kann, nun als Gegenstand für das Bewußtsein vorhanden ist. Die Kunst ist so Lehrerin der Völker geworden, wie z. B. in Homer und Hesiod, welche den Griechen ihre Theogonie gemacht,[1])

[1]) Herodot II, 53

indem sie [die] — es sei, woher es wolle — erhaltenen und vorgefundenen verworreneren Vorstellungen und Traditionen dem Geiste ihres Volkes entsprechend zu bestimmten Bildern und Vorstellungen erhoben und gefestigt haben. Es ist dies nicht die Kunst, welche den Inhalt einer in Gedanken, Vorstellungen und Worten schon ausgebildeten fertigen Religion nun auch in den Stein, auf Leinwand oder in Worte bringt, wie die Kunst neuerer Zeit tut, wenn sie religiöse Gegenstände, oder ebenso, wenn sie Geschichtliches behandelt, die vorhandenen Vorstellung[en] und Gedanken zu Grunde liegen hat, ihn[1]) nur, der sonst schon auf seine Weise vollständig ausgedrückt ist, nun auf ihre Weise ausdrückt. Das Bewußtsein dieser Religion ist das Produkt der denkenden Phantasie, oder des Denkens, welches nur durch das Organ der Phantasie erfaßt und in ihrem Gestalten seinen Ausdruck hat.[2]) Ob nun gleich in der wahrhaften Religion das unendliche Denken, der absolute Geist sich offenbar gemacht hat und offenbar macht, so ist das Gefäß, in welchem es sich kund tut, das Herz, das vorstellende Bewußtsein und der Verstand des Endlichen. Die Religion ist nicht nur überhaupt an jede Weise der Bildung — ‚den Armen wird das Evangelium gepredigt' — gerichtet, sondern sie muß als Religion ausdrücklich als an das Herz und Gemüt gerichtet, in die Sphäre der Subjektivität hereintreten, und damit in das Gebiet der endlichen Vorstellungsweise. Im wahrnehmenden und über die Wahrnehmungen reflektierenden Bewußtsein hat [der Mensch] für die ihrer Natur [nach] spekulativen Verhältnisse des Absoluten in seinem Vorrat nur endliche Verhältnisse, welche ihm allein dienen können, — es sei in ganz eigentlichem oder aber auch in symbolischem Sinne, — jene Natur und Verhältnisse des Unendlichen zu fassen und auszusprechen.

In der Religion als der nächsten und unvermittelten

[1]) d. i. den Inhalt

[2]) Am Rande: Nicht Hülle zuerst — nicht abstrakt für sich schon vorher —

Offenbarung Gottes kann nicht nur die Form der Vorstellungsweise und des reflektierenden endlichen Denkens allein diejenige sein, unter der er sich Dasein im Bewußtsein gibt, sondern diese Form soll es auch sein, unter der er erscheint; denn diese ist es auch allein, welche für das religiöse [Bewußtsein] verständlich ist. Es muß, um dies deutlicher zu machen, etwas darüber gesagt werden, was Verstehen heißt. Es gehört nämlich dazu einerseits, wie oben bemerkt worden, die substantielle Grundlage des Inhalts, welche als das absolute Wesen des Geistes an ihn kommend, sein Innerstes berührt, in demselben widerklingt, und darin Zeugnis von ihm erhält. Dies ist die erste absolute Bedingnis des Verstehens; was nicht an sich in ihm ist, kann nicht in ihn hineinkommen, kann nicht für ihn sein; — solcher Inhalt nämlich, der unendlich und ewig ist. Denn das Substantielle ist eben als unendlich dasjenige, was keine Schranke an demjenigen hat, auf welches es sich bezieht; denn sonst wäre es beschränkt und nicht wahrhaft das Substantielle, und der Geist deswegen ist nur dasjenige nicht an sich, was endlich, äußerlich ist; denn eben das, was endlich und äußerlich ist, ist nicht mehr das, was Ansich ist, sondern was für ein Anderes, was ins Verhältnis getreten ist. Aber indem nun andrerseits das Wahre und Ewige gewußt werden, d. i. in das endliche Bewußtsein treten, für den Geist sein soll, so ist dieser Geist, für welchen es zunächst ist, der endliche, und die Weise seines Bewußtseins besteht in den Vorstellungen und Formen endlicher Dinge und Verhältnisse. Diese Formen sind das dem Bewußtsein Geläufige, Eingewohnte; es ist die allgemeine Weise der Endlichkeit, welche Weise es sich angeeignet und zu dem allgemeinen Medium seines Vorstellens gemacht [hat], auf welches Alles, was an dasselbe kommt, zurückgebracht sein muß, um darin sich selbst zu haben und [zu] erkennen. Kommt eine Wahrheit[1]) in anderer Gestalt an dasselbe, so

[1]) Das Folgende befindet sich in einem anderen Bande des Hegelnachlasses (Bd. II), der Folio manuskripte enthält, wäh-

heißt dies soviel: diese Gestalt ist ihm [ein] Fremdes, d. h. daß der Inhalt nicht für dasselbe ist. Diese zweite Bedingung der Verständlichkeit ist es vornehmlich, auf welche sich die Erscheinung des Verstehens oder Nichtverstehens bezieht, denn das erste, das Zusammengehen des Substantiellen mit sich selbst, macht sich unbewußt, von sich selbst ebendeswegen, weil es als das Substantielle, als die unendliche, reine Tätigkeit nicht im Gegensatze des Bewußtseins befangen ist. Aber die zweite Seite betrifft das Dasein des Inhalts, d. i. das Sein desselben als im Bewußtsein; und ob etwas verstanden werde oder nicht, das Bewußtsein einen Inhalt für sich in Besitz nehme, sich selbst in dem, was Gegenstand für dasselbe ist, finde und wisse, hängt davon ab, ob es in der Gestalt seiner angewohnten Metaphysik an dasselbe kommt. Denn seine Metaphysik machen die ihm geläufigen Verhältnisse aus; sie sind das Netz, welches alle seine besondern Anschauungen und Vorstellungen durchzieht, und nur insofern sie in demselben befaßt werden können, sie erkennt. Sie sind das geistige Organ, durch welches das Gemüt einen Inhalt aufnimmt, der Sinn, wodurch etwas Sinn für den Geist erhält und hat. Damit ihm etwas verständlich oder, wie man es auch nennt, begreiflich sei, muß es ihm auf seine Metaphysik, auf das Organ seines Gemüts zurückgebracht werden; so ist es nach seinem Sinne. Der Verstand drückt wie der Sinn die bemerkte Zweiseitigkeit aus: der Verstand eines Menschen oder eines Dings oder auch sein Sinn ist dessen objektiver Gehalt und Inhalt; der Verstand aber, den ich von etwas fasse oder habe, oder der Sinn, den es für mich hat — (daß ich einen Verstand von etwas habe, oder daß es Sinn für mich hat) — betrifft die Gestalt, in welcher es für mich ist, die Metaphysik, mit der es angetan ist, und ob diese die meines Vorstellens ist oder nicht. So

---

rend das Bisherige in Quart geschrieben ist. Diesen Zusammenhang hat Hegel selbst deutlich genug bezeichnet, indem er an den Schluß des Bisherigen die Bemerkung „s. [iehe] Fol [iomanuskript]“ und an den Anfang des Folgenden „Vorher 4t Format“ setzte. Trotzdem fehlt es in der alten Ausgabe.

wird etwas verständlich gemacht, etwa durch das Beispiel aus der gewöhnlichen Umgebung des Lebenszustandes, einem konkreten Falle, welcher dasselbe Verhältnis in sich schließt wie das verständlich zu Machende, so daß der zu Hilfe genommene Fall ein Symbol oder eine Parabel desselben ist. Ganz gemeinhin verständlich heißt überhaupt das, womit man bereits bekannt ist; und man hört etwa von der Predigtweise eines Geistlichen sagen, daß sie sehr verständlich sei, wenn sein Vortrag aus den geläufigen Bibelsprüchen und andern ebenso bekannten Katechismus-Lehren zusammengesetzt ist. Diese Verständlichkeit, die im trocknen Bekanntsein mit der Sache liegt, beruht nun freilich auf keiner Metaphysik; aber eine bestimmte Weise des Sinnes setzt schon die Verständlichkeit voraus, die aus dem konkreten Falle des gemeinen sinnlichen Bewußtseins geschöpft wird. Eine gebildetere Metaphysik sehen wir aber z. B. in der pragmatischen Geschichte, welche die Ereignisse in einen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, Gründen und Folgen zu bringen bestrebt ist;[1]) die Ursachen, Gründe, Bedingungen, Umstände machen hier dasjenige aus, wodurch die Begebenheit verständlich gemacht wird. Aber es wird uns auch zugemutet, daß wir schon durch die Geschichte einer Sache die Sache verstehen, daß dies schon das Verstehen sei, wenn wir wissen, wie sie vorher gewesen, und daß wir um so gründlicher verstehen, je weiter hinaus wir wissen, wie sie vorher und wieder vorher und abermals vorher usf. beschaffen gewesen sei; wie uns oft die Juristen zumuten, das als ein Verstehen der Sache zu ehren, wenn sie anzugeben wissen, wie es vormals gehalten worden. In der Ansicht der Religion hat eine Zeit lang eine beinahe gleich einfache Metaphysik leicht alles verständlich zu machen gewußt. Indem einige allgemeine Abstraktionen von Einheit, Menschenliebe, Naturgesetzen und dergleichen religiöse Ideen für falsch erklärt wurden, so lag, um es begreiflich zu machen, wie diese doch unter die Menschen

---

[1]) Am Rande: Beispiele aus Tennemann — von umgekehrten ebenso gut

gekommen, eine Weise, wie ein Mensch zu einer falschen Vorstellung kommt, die Weise des Lügens, ferner die Herrschsucht, Habsucht und dergleichen *medii termini*, ganz nahe bei der Hand; und indem die Religion für ein Werk der Leidenschaften und des Betrugs der Priester ausgegeben wurde, so war die Sache auf solche Weise begreiflich und verständlich gemacht.

Diese Mitte, welche Bedingung der Verständlichkeit des absoluten Inhalts ist, oder was dasselbe ist, die das Dasein desselben ausmacht, schließt ihn mit dem subjektiven Bewußtsein zusammen. Diese Mitte, oder die Gestalt, in welcher der absolute Inhalt der Religion ist, ist es, wodurch sich die Philosophie von dieser unterscheidet. Die ewige Vernunft als Logos, als sich kundgebend, als sich aussprechend und offenbarend, offenbart sich im Gemüt und in der Vorstellung, und nur ebendadurch dem Gemüt und der Vorstellung, dem empfindenden und unbefangen den Inhalt reflektierenden Bewußtsein. Die weitere, abstraktere Reflexion fängt diese Gestaltung und Weise des Daseins an, als eine Hülle zu betrachten, unter der die Wahrheit verborgen und versteckt sei, und sucht dem inwendigen Inhalt diese Hülle abzustreifen und die Wahrheit nackt, rein, wie [sie] an und für sich sei, herauszuheben. Denn die denkende Reflexion findet dem allgemeinen unendlichen Inhalt die endlichen Verhältnisse der sinnlichen Anschauung und der Vorstellung unangemessen und hat sich eine Idee mit höheren Bestimmungen eingebildet, als diese Formen sind. Es ist das Anthropomorphistische zunächst, welches sie ihrer Idee widersprechend findet. Der Gegensatz und Kampf der Philosophie mit den sogenannten Volksvorstellungen der Mythologien ist eine alte Erscheinung. Xenophanes z. B. sagte, daß, wenn die Löwen und Stiere Hände hätten, Kunstwerke zu vollbringen wie die Menschen, so würden sie die Götter ebenso beschreiben und ihnen Körper geben, wie sie selbst eine Gestalt haben. Er eifert ebenso wie nachher Plato, und früher im Allgemeinen Moses und die Propheten schon von einer gründlichern Religion aus getan hatten, über Homer

und Hesiod, daß sie den Göttern alles beigelegt haben, was selbst unter den Menschen Schimpf und Schande ist: *κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.*[1])

Was aber die Löwen und Stiere nicht tun konnten, haben die Menschen selbst getan, welche wie die Inder und Ägypter ihr Bewußtsein des Göttlichen im Tierischen gehabt haben. Sie haben es ferner in der Sonne, den Gestirnen und in noch Geringerem vollends, worin sich besonders die Inder auszeichnen, in den fratzenhaftesten, jämmerlichsten Gebilden einer abenteuerlichen, unglücklichen Phantasie gehabt. Das Anthropomorphistische bringt unmittelbar doch ein gewisses Maß mit sich, aber solche Gebilde scheinen nur die Verrücktheit zur Bestimmung eines Inhalts zu haben, der schon darum nur höchst kümmerlich sein kann.

Indem man aber notwendig in neuern Zeiten davon zurückgekommen ist, in den Mythologien und den auf die Vorstellungsweise bezüglichen Teilen der Religionen nur Irrtum und Falschheit zu sehen, nachdem der Glaube an die Vernunft so erstarkt ist, um zu glauben, daß, weil es Menschen, Nationen sind, die in solchen Bildern und Vorstellungen ihr absolutes Bewußtsein haben, darin nicht rein nur das Negative solchen Inhalts, sondern wesentlich auch etwas Positives desselben enthalten sein müsse, so hat man das Endliche und ferner das Abenteuerliche und Maßlose desselben frühe als eine Hülle betrachtet, unter welcher ein wahrhafter Inhalt verborgen sei. Es wäre in dieser Rücksicht gleichgültig, sich vorzustellen, daß diese Hülle von den Priestern und Lehrern der Religion absichtlich gebraucht, so wie auch, in welcher Absicht eine solche Hülle gebraucht worden sei. Diese Untersuchung würde damit ohnehin nur auf den geschichtlichen Weg hinübergespielt werden, aber wenn man es dann dahin brächte, einige Fälle geschichtlich auf[zu]zeigen, in welchen die Weise der Darstellung eine[2]) aus Absicht hervorgegangene

[1]) Fragment des Xenophanes bei Sextus Empiricus adv. math. IX, 193 (ed. Mutschmann).

[2]) Mskrpt: als

Verhüllung gewesen wäre, so ist im Allgemeinen — und dies ist vielmehr geschichtlich erweislich — die Natur der Sache, wie vorhin gezeigt, diese, daß die sich offenbarende Wahrheit nur im Medium der Vorstellung,[1]) des Bildes usf. hat hervortreten können, indem teils das weitere Element, das Element des Denkens, noch nicht zu einem Boden herausgearbeitet und vorbereitet war, daß jener Inhalt darein hätte gelegt werden können, noch ist es die Bestimmung der Religion als solcher, daß ihr Inhalt dieses Element zum Boden seiner Escheinung hätte. Es haben allerdings auch Philosophen sich der mythischen Form bedient, um Philosopheme vorstellig zu machen und sie dem Sinne, der Phantasie näher zu bringen;[2]) man hört oft auch Plato vornehmlich darum schätzen und lieben, als ob er damit ein höheres Genie bewiesen und damit mehr und ein Größeres getan habe, als sonst die Philosophen vermögen und als er selbst in andern seiner Werke, z. B. in seinem abstrakten und trockenen Parmenides geleistet habe. Zu wundern ist es nicht, daß Plato vorzüglich auch um seiner Mythen willen geliebt worden, denn in der Tat macht eine solche Form es leichter, den allgemeinen Gedanken zu fassen, und ihn in solcher schönen Gestalt an sich kommen zu lassen. Allein die Mythen Platos als solche sind es nicht, wodurch er sich als Philosoph erwiesen hat; wenn[3]) das Denken einmal soweit erstarkt ist, um sich in seinem eigentümlichen Elemente ein Dasein geben zu können, so ist jene Form ein überflüssiger Schmuck, den man einerseits dankbar annehmen kann, durch den aber andererseits die Wissenschaft nicht gefördert wird, so wie sie der äußerliche Nutzen nichts angeht, daß dadurch ein[er] und [der] andere zur Philosophie gereizt werden könnte. Ohnehin läßt sich jedem solchen angeblichen äußerlichen Nutzen ein Nachteil entgegensetzen. So kann von jener mythischen Weise des Philosophierens der Nachteil namhaft gemacht werden, daß sie die Meinung veranlassen kann, als ob Mythen Philo-

[1]) Am Rande: Plato, Aristoteles, Freimaurer
[2]) Am Rande: Platos Mythen
[3]) Mskrpt: sie sind, wenn

sophie sei[en], und daß sie die Möglichkeit gewährt, das Unvermögen und die Ungeschicklichkeit, den Inhalt, der dargestellt werden soll, in der Form des Denkens, der einzigen Form der Philosophie darzustellen und ihm damit seine wahrhafte Bestimmtheit zu erteilen, zu verbergen.

Plato hat aber die Philosopheme, die er im Sinne hatte, auch vorher in philosophischerer Form ausgesprochen hatte, durch die mythische Gestalt nicht zu verhüllen, sondern vielmehr sie deutlicher, vorstelliger zu machen versucht. Es gibt eine ungeschickte Vorstellung, wenn man von den Mythen, Symbolen vornehmlich nur als von Hüllen spricht, unter welchen die Wahrheit versteckt sei. Vielmehr sind es die Mythen und Symbole, die Vorstellungen und die endlichen Verhältnisse überhaupt, in welchen die Wahrheit ausgedrückt ist, wodurch sie ausgedrückt sein, das ist: enthüllt sein soll. Man könnte wohl in einzelnen Fällen nachweisen, daß Symbole und dergleichen gebraucht worden, um Rätsel zu machen und aus dem Inhalt ein nicht so leicht zu durchdringendes Geheimnis zu machen.[1]) Man könnte z. B. bei der Freimaurerei eine solche Absicht ihrer Symbole und Mythen vermuten; aber man wird ihr dies Unrecht nicht antun, wenn man überzeugt ist, daß sie nichts Besonderes weiß, also auch nichts hat, was sie verstecken könnte. Daß sie sich aber nicht im Besitz und in der Verwahrung eigentümlicher Weisheit, Wissenschaft oder Erkenntnis, nicht im Besitz von einer Wahrheit, die nicht überall zu haben ist, befindet, davon wird man sich leicht überzeugen, wenn man die Schriften, die aus ihr direkt hervorgehen, so wie diejenigen, welche von ihren Freunden und Inhabern, es sei über welchen Zweig der Wissenschaften und Kenntnisse an das Licht kommen, betrachtet; es findet sich darin nichts, als die Höhe der gewöhnlichen allgemeinen Bildung und der bekannten Kenntnisse. Will man sich es als möglich vorstellen, eine Weisheit gleichsam als in einer Tasche zu verwahren, und sie aus der Kommunikation mit derjenigen

[1]) Am Rande: Freimaurerei, Mysterien

Tasche zu erhalten, aus welcher man die Ausgabe seiner Äußerungen in dem gemeinen Leben und im wissenschaftlichen Treiben macht, so muß man nicht wissen, was die Natur eines Philosophems, einer allgemeinen Wahrheit, einer allgemeinen Denk- und Erkenntnisweise ist — und nur hiervon, nicht von geschichtlichen Kenntnissen, überhaupt Kenntnissen der Einzelheit ist die Rede —; aus solchen, aus deren unzähligen lassen sich wohl Geheimnisse machen und um so mehr, je weniger oder je vergänglicher das Interesse ist, sie zu wissen. An jene Möglichkeit und an ein Mittel zu glauben, eine ihrem Inhalte nach allgemeine Einsicht, die, indem das Subjekt sie im Besitze hat, als in sich allgemein vielmehr das Interesse des Subjekts in ihrem Besitze hat, von den Äußerungen seines übrigen Lebens und seiner konkreten geistigen Existenz abgetrennt zu halten, würde ebenso lächerlich sein, als wenn [man] an ein Mittel glaubte, das Licht vom Scheinen abtrennen zu können, oder ein Feuer besitzen zu können, das nicht wärmte.[1]) Den Mysterien der Alten sehen wir gleichfalls oft eine solche latente Wärme von besonderer Weisheit und Erkenntnis zugeschrieben werden; es ist bekannt, daß alle atheniensischen Bürger in die eleusinischen Geheimnisse eingeweiht waren; Sokrates hatte sich dagegen nicht darein aufnehmen lassen, und doch sehen wir z. B., wie ausgezeichnet er für sich unter seinen Mitbürgern gestanden hat, und wie alle diejenigen, welche des Umgangs mit ihm pflogen, ihrer Einweihung in jene Weisheit der Mysterien ungeachtet, von ihm Neues lernten und nur das, was sie von ihm erwarben, als die schätzenswerte Einsicht, als das Gut ihres Lebens betrachteten.

Wenn aber von der Mythologie und von der Religion überhaupt die Rede ist, so ist die Gestalt, welche in ihr die Wahrheit hat, nicht bloß eine Hülle, sondern in ihnen eben soll vielmehr der Inhalt geoffenbart sein; wie es auch ein ungeschickter Ausdruck ist, der in neuerer Zeit gang und gäbe geworden, als ob die Welt dem Menschen als ein

[1]) Am Rande: Beispiele von gebildeten Menschen — schlechtes Leben — ganz andere Weise des Urteils, der Vorstellungen

Rätsel vorgelegt und dies sein letztes Verhältnis zu ihr sei. Vielmehr hat sich Gott in der Natur geoffenbart, und Er ist die Bedeutung derselben, das Wort des Rätsels, und wie die Natur, so ist noch viel mehr das geistige Universum seine Offenbarung; denn sein eigentlichster Begriff ist der, Geist zu sein, und so ist die Vorstellung der Mythologie und der Religion überhaupt wesentlich nicht nur eine Verhüllung, sondern eine Enthüllung desselben. Aber in der Tat ist es zugleich die Beschaffenheit der sinnlichen Anschauung, sowie der Vorstellung sinnlicher und endlicher Verhältnisse — die Natur des Symbolischen überhaupt, ein der unendlichen Idee zugleich nicht entsprechendes Dasein zu sein; und so ist sie zugleich darin auch verhüllt, indem sie enthüllt ist. Es ist das Wesen, wodurch das Dasein Erscheinung ist, oder bestimmter ausgedrückt: was in der Erscheinung scheint, ist das Wesen, aber zugleich ist sie auch nur Erscheinung; sie enthält zugleich in Einem die Bestimmung, nicht das Wesen zu sein. In dem Unterschiede, der zwischen dem Mythus und zwischen seiner Bedeutung gemacht wird, und darin, daß die mythische Darstellung, die Darstellung der Idee für die natürliche Vorstellung, als eine Verhüllung dieser Idee betrachtet wird, liegt das Eingeständnis, daß die Bedeutung der eigentliche Gehalt, und dieser Gehalt nur in seiner wahrhaften Weise ist, insofern er der sinnlichen Gestaltung und endlichen Verhältnisse entkleidet und in der Weise des Gedankens herausgehoben wird. Im Gedanken ist kein Unterschied mehr von Vorstellungen oder Bildern und von deren Bedeutung; er ist das sich selbst Bedeutende und ist da, wie er an sich ist. Wenn daher gleich die Mythologie und die religiösen Vorstellungen überhaupt, insofern sie nur Vorstellungen sind, die Wahrheit und den Inhalt der Idee wesentlich enthüllen, so ist in dieser Enthüllung noch etwas enthalten, was für diesen Gehalt uneigentlich ist; der Gedanke aber ist das sich selbst Eigentümliche.

Die Mythologie, wie das, was als uneigentlich in der nichtmythischen [Vorstellungsweise] angesehen wird, bedarf daher einer Erklärung;[1]) und dies Uneigentliche er-

[1]) Am Rande: Platos Stelle aus Timäus von der Leber

klären heißt nichts Anderes [als] die zunächst sinnlichen Gestaltungen und deren endliche Verhältnisse überhaupt übersetzen in geistige, in Gedanken-Verhältnisse. Die Verhältnisse der unorganischen und der lebendigen Natur, wie die des Gemüts und des natürlichen Wollens, so wie unmittelbare Gegenstände der Natur, Empfindungen und Verlangen des Geistigen, befreit von der Gestalt der Unmittelbarkeit, und durch die Abstraktion gedacht, geben nun Verhältnisse und einen Inhalt, der als gedacht allgemeiner Natur ist. (Aber wenn diese Gedanken nun wohl die Bedeutung geben, so scheint durch jene Änderung der Form in Ansehung der Unendlichkeit des Inhalts nichts gewonnen zu sein; denn jene endlichen Verhältnisse und sonstiger Inhalt sind nicht in analoges Unendliches verändert worden; es ist nicht bloß eine Analogie zwischen dem Inhalte des Mythischen und sonst Uneigentlichen und zwischen den Gedanken, sondern diese letztern sind jener ganze Inhalt in seiner einfachen Bestimmtheit selbst. Indem dort dieses substantielle Band oder Grundlage endlich war, so ist er es in der Erklärung gleichfalls; denn diese ist nichts Anderes, als daß sie jenes Substantielle als das Substantielle heraushebt. Allein der gedachte Inhalt als gedacht erscheint damit schon als würdig, Bestimmung des Unendlichen zu sein, wenn anders nämlich nicht das Göttliche nur als das Negativ-Unendliche angenommen wird, welchem keine Weise des bestimmten Gehalts überhaupt zukommen soll.) So wird sonach eine bestimmte Empfindung wie Zorn, oder ein organisches Verhältnis wie Zeugung, in die geistige und allgemeine Bestimmtheit der Gerechtigkeit gegen das Böse, in Hervorbringung überhaupt oder Ursache-Sein übersetzt, nicht mehr für unwürdig angesehen, Eigenschaft oder Verhältnis des Absoluten zu sein. Von den Gestaltungen des Osiris, der Isis, des Typhon an und durch die unzähligen mythologischen Geschichten hindurch ist zu unterschiedenen Zeitepochen das Bedürfnis dringend geworden, sie als Ausdrückungen von Naturgegenständen, den Gestirnen und deren Revolutionen, dem Nil und seinen Veränderungen usf., dann von geschichtlichen

Ereignissen, Schicksalen und Taten der Völker, von sittlichen Verhältnissen und Veränderungen in der natürlichen und politischen Weise des Lebens zu nehmen und sie somit zu erklären, indem ein solcher Sinn von ihnen aufgezeigt und herausgehoben wird. Dies Erklären hat den Zweck, sie verständlich zu machen; man versteht nicht, wie des Osiris Tod usf.[1]) etwas Göttliches sein soll. Hier hat [sich] nämlich der Begriff von Verständlichkeit verändert und umgekehrt. Jene sinnlichen, sogenannten anthropomorphistischen Vorstellungen sind es, welche bei diesem Bedürfnisse der Erklärung für das Unverständliche gelten; es ist eine andere Vorstellung Gottes vorhanden, welche man in jenen Gestaltungen zu finden getrieben ist, eine geistigere, gedachtere, allgemeinere. So ist es nun, daß man Gott versteht oder nur das dieser Vorstellung Gemäße, was man versteht und verständlich findet, indem es von Gott gesagt wird. Wenn von dem, was Gott sein soll, gesagt wird, daß ihm die männlichen Zeugungsglieder abgeschnitten und dann zum Ersatz die eines Ziegenbockes angeheilt worden seien, so verstehen wir nicht, wie dergleichen von Gott gesagt werden könne; oder man versteht nicht mehr, daß Gott dem Abraham solle befohlen haben, seinen Sohn zu schlachten. Schon die Alten haben angefangen, das oben angeführte Stehlen, Ehebrechen nicht mehr von den Göttern zu verstehen.

Entweder erklärt man dergleichen für bloßen blanken Irrtum; dann heißt es nicht unverständlich. Erklärt man es für verständlich oder behält man die Forderung des Verstehens bei, so heißt dies, daß etwas darin liegen soll, das ich mir aneignen könne, das einen richtigen Sinn, oder wenigstens einen mit Anderem zusammenhängenden, formellen Sinn habe.[2])

Nachdem ich den allgemeinen Grund angegeben habe, [was] Entwicklung in der Zeit überhaupt [ist], ist uns

α) zunächst die Vorstellung begegnet von der Vollkom-

[1]) Mskrpt: der Osiris, dessen Tod usf...

[2]) Hier fährt das Quart-Mskrpt fort.

menheit der Philosophie [als eine]s [reinen] Schauens, Denkens und Wissens — [so] würde [dieser] Zustand

αα) außer der Zeit, nicht in die Geschichte fallen.

ββ) Aber dies [wäre] gegen die Natur des Geistes, des Wissens. Die ursprüngliche, unbefangener[e] Einheit mit der Natur ist nichts anderes als dumpfe Anschauung, konzentriertes Bewußtsein, das eben deswegen abstrakt, nicht in sich organisch ist. Leben, Gott soll zwar konkret [sein], ist es in meiner Empfindung; aber nichts [ist] darin unterschieden. Das allgemeine Gefühl, die allgemeine Idee des Göttlichen wendet sich zwar auf alles an; aber um was es zu tun, ist, daß der unendliche Reichtum der Weltanschauung gegliedert[1]) und an seine Stelle, als notwendig gesetzt sei, [daß ich] nicht bloß ein und dieselbe Vorstellung anwende. Die fromme Anschauung sehen wir z. B. in der Bibel, im alten und neuen Testament, — in jenem vorzüglich als die allgemeine Verehrung Gottes in allen Naturerscheinungen (wie in Hiob), in Blitz und Donner, in dem Lichte des Tages und dem der Nacht, in den Bergen, den Zedern Libanons und dem Gevögel in ihren Zweigen, wilden Tieren, Löwen, Walfisch[en], dem Gewürme usf., auch einer allgemeinen Vorsehung über die menschlichen Begebenheiten und Zustände. Aber dies Schauen Gottes des frommen Gemüts ist ganz etwas Anderes als der intellig[ente] Durchblick der Natur des Geistes; von Philos[ophie,] dem gedachten, erkannten Wesen des Gottes ist ebendarin nicht die Rede;[2]) denn eben jene sogenannte unmittelbare Anschauung, Gefühl, Glaube, oder wie man es nennen mag, ist gerade das, worin das Denken sich unterscheidet: das Heraustreten aus dieser Unmittelbarkeit, aus der bloßen, einf[achen] allgemeinen Anschauung, Gefühl zu sein;

[1]) Mskrpt: gliedern
[2]) Mskrpt: Rede davon

— Denken ist das Insichgehen des Geistes und damit: was er als anschauend ist, zum Gegenstande zu machen, sich in sich [zu] sammeln und sich damit von sich abzutrennen. Diese Abtrennung ist, wie gesagt, die erste Bedingung und das Moment des Selbstbewußtseins, aus dessen Sammlung in sich als freiem Denken allein Entwicklung des Universums im Gedanken, d. i. Philosophie hervorgehen kann. Eben dies macht die unendliche Arbeit des Geistes aus, sich aus seinem unmittelbaren Dasein, glücklichen Naturleben in die Nacht und Einsamkeit des Selbstbewußtseins zurückzuziehen, und aus dessen Kraft und Macht die von ihm abgetrennte Wirklichkeit und Anschauung denkend zu rekonstruieren. Aus dieser Natur der Sache erhellt, daß gerade jenes unmittelbare Naturleben das Gegenteil von dem ist, daß es[1]) Philosophie, ein Reich der Intelligenz, eine Durchsichtigkeit der Natur für den Gedanken wäre. So einfach wird die Einsicht dem Geiste nicht gemacht. Philosophie ist nicht ein Somnambulismus, vielmehr das wachste Bewußtsein, und sein sukzessives Erwachen ist eben diese Erhebung seiner selbst über die Zustände der unmittelbaren Einheit mit der Natur — ein Erheben und eine Arbeit, welche[2]) als fortgehendes Unterscheiden seiner von sich, um durch die Tätigkeit des Gedankens erst wieder die Einheit hervorzubringen, in den Verlauf einer Zeit, und zwar einer langen Zeit verfällt. Dies ist gegen die Momente, aus denen jener philosophische Naturzustand zu beurteilen ist.

β)[3]) Es ist allerdings eine lange Zeit; und die Länge der Zeit ist es, die auffallen kann, welche der Geist dazu braucht, sich die Philosophie zu erarbeiten. Ich habe anfangs gesagt, daß unsere jetzige Philosophie

[1]) Mskrpt: als ob es
[2]) Mskrpt: welche nach der Seite
[3]) Am Rande: Begriff der Philosophie

das Resultat der Arbeit aller Jahrhunderte ist. Man muß, wenn so lange Zeit auffällt, schon wissen, daß diese lange Zeit darauf verwendet worden ist, diese Begr[iffe] zu erwerben — [dies konnte] nicht ebensogut ehemals als jetzt [geschehen]. [Man] muß überhaupt wissen, daß der Zustand der Welt, eines Volkes von dem Begriff abhängt, den es von sich hat — im Reiche des Geistes [geht es] nicht [so zu,] wie ein Pilz in der Nacht aufschießt. Daß er dazu solange Zeit gebraucht hat, ist, was auffallen kann, wenn man einesteils die Natur und Wichtigkeit der Philosophie nicht kennt und nicht achtet, daß sie sein Interesse, das Interesse auch seiner Arbeit ausgemacht. [Das] Verhältnis der Philosophie zu den andern Wissenschaften, Künsten, politischen Gestaltungen usf. werden wir nachher sehen. Wenn man sich aber überhaupt über die Länge der Zeit verwundert, von langer Zeit spricht, [so ist zu erinnern,] wie die Länge etwas Auffallendes für die nächste Reflexion hat, gleichwie die Größe der Räume, von denen in der Astronomie gesprochen wird.

Was die Langsamkeit des Weltgeist[es] betrifft, so ist zu bedenken: er hat nicht zu eilen; er hat Zeit genug — tausend Jahre sind vor dir wie ein Tag —; er hat Zeit genug, eben weil er selbst außer der Zeit, weil er ewig ist. Die übernächtigen Ephemeren haben zu manchem, zu so vielen ihrer Zwecke nicht Zeit genug; wer stirbt nicht, ehe er mit seinen Zwecken fertig geworden! Er hat nicht nur Zeit genug; es ist nicht Zeit allein, die auf die Erwerbung eines Begriffs zu verwenden ist; es kostet noch viel Anderes: daß er ebenso viele Menschengeschlechter und Generationen an diese Arbeiten seines Bewußtwerdens wendet, daß er einen ungeheuren Aufwand des Entstehens und Vergehens macht, darauf kommt es ihm auch nicht an; er ist reich genug für solchen Aufwand; er treibt sein Werk im Großen; er hat Nationen und Individuen genug zu depensieren. Es ist ein trivialer Satz: die Natur kommt auf dem kürzesten Weg zu ihrem Ziele — richtig! — aber der Weg des Geistes ist die Vermittlung, der Umweg. Zeit,

Mühe, Aufwand, solche Bestimmungen aus[1]) dem endlichen Leben gehören nicht hierher.

Um von der Langsamkeit und dem ungeheuren Aufwande und Arbeit des Geistes, sich zu erfassen, einen konkreten Fall anzuführen, brauche ich mich nur auf den Begriff seiner Freiheit, — einen Hauptbegriff zu berufen. Die Griechen und Römer — die Asiaten ohnehin nicht — wußten nichts von diesem Begriff, daß der Mensch als Mensch freigeboren, daß er frei ist. Plato und Aristoteles, Cicero und die römischen Rechtslehrer hatten diesen Begriff nicht, obgleich er allein die Quelle des Rechts ist, noch viel weniger die Völker. Sie wußten wohl, daß ein Athener, ein römischer Bürger ein *ingenuus*, frei ist, daß es Freie und Unfreie gibt; ebendarum wußten sie nicht, daß der Mensch als Mensch frei ist — der Mensch als Mensch, d. i. der allgemeine Mensch, der Mensch, wie ihn der Gedanke und er sich im [Gedanken] erfaßt. In der christlichen Religion kam die Lehre auf, daß vor Gott alle Menschen frei [sind], daß Christus die Menschen befreit hat, vor Gott gleich [gemacht], zur christlichen Freiheit befreit [hat]. Diese Bestimmungen machen die Freiheit unabhängig von Geburt, Stand, Bildung usf. und es ist ungeheuer viel, was damit vorgerückt worden ist; aber sie sind noch verschieden von dem, daß es den Begriff des Menschen ausmacht, ein Freies zu sein. Das Gefühl dieser Bestimmung hat Jahrhunderte, Jahrtausende lang getrieben; die ungeheuersten Umwälzungen hat dieser Trieb hervorgebracht, aber (der Gedanke) der Begriff, daß der Mensch frei ist von Natur, das hat nicht den Sinn: nach seinem natürlichen Leben, sondern Natur im Sinne des Wesens oder Begriffs; diese Erkenntnis, dies Wissen seiner selbst ist nicht sehr alt — wir haben ihn als Vorurteil; [er] versteht sich von sich selbst. Der Mensch soll kein Sklave sein; [es] fällt keinem Volke, [keiner] Regierung ein, Krieg zu führen, um Sklaven zu machen —; und mit diesem Wissen erst ist die Freiheit Recht, nicht ein

[1]) Mskrpt: auf

positives, durch Gewalt, Not usf. abgedrungenes Privilegium, sondern das Recht an und für sich, — identischer Begriff mit Leben.[1])

Aber eine andere Seite der Langsamkeit des Fortschreitens des Geistes ist zu berühren, die konkrete Natur des Geistes nämlich, nach der das Denken seiner mit allem übrigen Reichtum seines Daseins und seiner Verhältnisse zusammenhängt; das Gestalten seines Begriffs, sein Denken seiner, ist zugleich Gestaltung seines ganzen Umfangs, seiner konkreten Totalität in der Geschichte. Die Idee, welche das philosophische System einer Zeit ausdrückt, hat dies Verhältnis zu seiner übrigen Gestaltung, daß sie die Substanz seines Universums, sein allgemeines Wesen, [seine] Blüte ist, das wissende Leben im reinen Denken des einfachen Selbstbewußtseins. Aber der Geist ist nicht nur dies, sondern, wie vorhin gesagt, eine vielseitige Entwicklung seines Daseins; und die Stufe des Selbstbewußtseins, die er erreicht hat, ist das Prinzip, das er in der Geschichte, in den Verhältnissen seines Daseins offenbart. Dies Prinzip bekleidet er mit allem Reichtum seiner Existenz; die Gestalt, in der es existiert, ist ein Volk, in dessen Sitten, Verfassung, häuslichem, bürgerlichem und öffentlichem Leben, Künsten, äußeren Staatsverhältnissen usf. jenes Prinzip eingebildet, die ganze bestimmte Form der konkreten Geschichte nach allen Seiten seiner Äußerlichkeit ausgeprägt wird. Dieser Stoff ist es, den das Prinzip eines Volkes durchzuarbeiten hat — und dies ist nicht das Geschäft eines Tags, [sondern es sind] alle Bedürfnisse, Geschicklichkeit, Verhältnisse, Gesetze, Verfassung, Künste, Wissenschaften, die er darnach auszubilden hat; dies ist ein Fortgang nicht in der leeren, sondern in der unendlich erfüllten, kampfvollen Zeit, nicht bloßer Fortgang in abstrakten Begriffen des reinen Denkens; sondern er schreitet

[1]) Am Rande: Bei der Langsamkeit wesentlich dies zu bedenken

in diesem nur fort, indem er in seinem ganzen konkreten Leben fortschreitet. Es gehört eine Heraufbildung dazu [eine]s Volkes zu der Stufe, wo Philosophie in demselben hervortreten kann.[1]) Diese Langsamkeit [des Weltgeistes wird] durch anscheinende Rückschritte, Zeiten der Barbarei noch vermehrt.

γ) Aber es ist Zeit, an die nähern allgemeinen Unterschiede zu kommen, die in der Natur der Entwicklung liegen. Diese Unterschiede, auf welche in dieser Einleitung aufmerksam zu machen ist, betreffen nur das Formelle, das aus dem Begriffe der Entwicklung überhaupt hervorgeht. Das Bewußtsein über die Bestimmungen, die hierin liegen, geben uns die nähere Aufklärung über das, was von den besondern Philosophien überhaupt zu erwarten ist, und näher den bestimmten Begriff dessen, was es mit der Verschiedenheit der Philosophien für eine Bewandtnis hat.

Ich bemerke zuerst: Es ist in der Bestimmung der geistigen Entwicklung angegeben worden, daß sie wesentlich nicht bloß ein untätiges Hervorgehen ist, wie wir [es] uns unter dem Hervorgehen z. B. der Sonne, des Monds usf. vorstellen, ein bloßes Bewegen in dem widerstandslosen Medium des Raums und der Zeit, sondern Arbeit, Tätigkeit gegen ein Vorhandenes, Umbildung desselben. Der Geist geht in sich und macht sich zum Gegenstand;[2]) und die Richtung seines Denkens darauf gibt ihm mittelbar Form und Bestimmung des Gedankens. Diesen Begriff, in dem er sich erfaßt hat, und der er ist, diese seine Bildung, dies sein Sein, von Neuem von ihm abgetrennt, sich zum Objekte gemacht, und von Neuem seine Tätigkeit darauf gewandt, so formiert dies Tun das vorher Formierte weiter, gibt ihm mehr Bestimmung, macht es bestimmter, in sich ausgebildeter

[1]) Dazu noch: „s.[iehe] bes.[onderes] Bl.[att]". Dies ist nicht vorhanden.

[2]) Darübergeschrieben: nicht unmittelbar

und tiefer. Jede Zeit hat eine andere vor ihr und ist eine Verarbeitung derselben [und] eben damit höhere Bildung.

a) Folgen über Ansicht sowie über die Behandlung der Philosophie überhaupt.[1])

Aus dieser Notwendigkeit ergibt [sich], daß der Anfang das am wenigsten Gebildete, in sich Bestimmte und Entwickelte, vielmehr das Ärmste, Abstrakteste ist, und [daß] die erste Philosophie der ganz allgemeine, unbestimmte Gedanke, die erste Philosophie die einfachste ist, die neuste Philosophie die konkreteste, tiefste. Dies muß man wissen, um nicht hinter den alten Philosophien mehr zu suchen, als darin enthalten ist, nicht die Beantwortung von Fragen, die Befriedigung geistiger Bedürfnisse in ihnen suchen, die gar nicht vorhanden waren, und die erst einer weitergebildeten Zeit angehören. Ebenso hält uns diese Einsicht ab, ihnen nicht etwas Schuld zu geben, bei ihnen Bestimmungen zu vermissen, die für ihre Bildung noch garnicht vorhanden waren, ebenso sie nicht mit Konsequenzen und Behauptungen zu belasten, die von ihnen garnicht gemacht und gedacht waren, wenn sie sich schon richtig aus dem Prinzip, dem Gedanken einer solchen Philosophie ableiten ließen.[2])

αα) So werden wir in der Geschichte der Philosophie die alten Philosophien höchst arm und dürftig an Bestimmungen — wie Kinder — finden, einfache Gedanken, die zugleich in der Rücksicht als unbefangen zu nehmen sind, als sie nicht den Sinn von Behauptungen im Gegensatze gegen andere haben. So hat man z. B. die Fragen gemacht, ob die Philosophie des Thales eigentlich

[1]) Am Rande: Nicht bei den Alten konkrete Bestimmungen suchen, die noch nicht vorhanden waren.
Objektive Bestimmungen — Inhalt

[2]) Am Rande: Weder zu ihrem Schaden sozusagen, noch zu ihrem Nutzen

Theismus oder Atheismus gewesen sei, ob er einen persönlichen Gott oder bloß ein unpersönliches, allgemeines Wesen behauptet habe, d. i. einen Gott in dem Sinne wie wir, sonst nimmt man keinen für Gott.[1]) Die Bestimmung der Subjektivität der höchsten Idee, der Persönlichkeit Gottes ist ein viel viel reicherer, intensiverer und darum viel späterer Begriff. In der Phantasievorstellung hatten die griechischen Götter wohl Persönlichkeit wie der eine Gott in der jüdischen Religion, aber es ist ein ganz Anderes, was Vorstellung der Phantasie, oder was Erfassen des reinen Gedankens und des Begriffes ist.[2]) Das Philosophieren hat vielmehr damit anfangen müssen, sein Geschäft ganz für sich zu treiben, das Denken von allem Volksglauben zu isolieren und sich für ein ganz anderes Feld zu nehmen, für ein Feld, dem die Welt der Vorstellung zur Seite liege, so daß sie ganz ruhig nebeneinander bestanden, oder vielmehr, daß es überhaupt noch zu keiner Reflexion auf ihren Gegensatz kam,[3]) — ebenso wenig als der Gedanke, sie versöhnen zu wollen, im Volksglauben das auf[zu]zeigen, als nur in einer andern äußern Gestalt als im Begriffe, und so den Volksglauben erklären und rechtfertigen zu wollen, und so die Begriffe des freien Denkens selbst wieder in der Weise der Volksreligion selbst ausdrücken zu können, — eine Seite und Geschäft, was nachher bei den Neuplatonikern eine vornehmliche Weise ihres Philosophierens ausmachte. Wie das Gebiet der Volksvorstellungen und des abstrakten Denkens ruhig nebeneinander standen, sehen wir noch an den spätern gebildetern griechischen Philosophen, [daß] mit deren spekulativem Treiben die Ausübung des Kul-

[1]) Am Rande: Atheismus — Vergleich mit der Bestimmung, die wir von Gott haben — Alle Alten insofern Atheisten, nicht christliche [Philosophen]

[2]) Am Rande: Es kann mehr in der Phantasievorstellung sein sollen als in dem Gedanken — zur freien Substantialität des Subjekts gehörig — wie Trimurti der Inder

[3]) Am Rande: Widerspruch erst viel später

tus, das fromme Anrufen der Götter, Opferbringen usf. ganz ehrlich — nicht als eine Heuchelei — zusammen bestand, wie Sokrates' letztes Wort noch war, seinen Freunden aufzugeben, daß sie einen Hahn dem Aeskulap opfern sollten, — ein Verlangen, das mit den konsequent durchgeführten Gedanken des Sokrates vom Wesen Gottes, vornehmlich seines Prinzips der Moralität nicht hätte zusammen bestehen können. Wenn wir solche Konsequenz einsehen, [ist es] ein ganz Anderes.

b) Behandlung der alten Philosophien.[1])

Indem dieser Unterschied [zwischen dem], was konsequent darin liegt, und [dem,] was wirklich gedacht worden, [auftritt,] gehört hierher, daß wir in Geschichten der Philosophie von einem Philosophen eine Menge von metaphysischen Sätzen können angeführt sehen, — eine Anführung als eine geschichtliche Angabe von Behauptungen, die er gemacht habe, — von denen er kein Wort gewußt [und auch] nicht die geringste historische Spur sich findet. In Bruckers großer Geschichte sind so von Thales, [auch] von Andern eine Reihe von dreißig, vierzig, hundert Philosophemen angeführt, von denen sich historisch auch kein Gedanke bei solchen Philosophen gefunden hat. Sätze, auch Zitationen dazu aus Räsonneurs ähnlichen Gelichters können [wir] lang[e] suchen.[2]) Bruckers Prozedur ist nämlich, das einfache Philosophem eines Alten mit allen den Konsequenzen und Vordersätzen auszustatten, welche nach der Vorstellung Wolfischer Metaphysik Vor- und Nachsätze jenes Philosophems sein müßten, und eine solche bare, reine Andichtung so unbefangen aufzuführen, als ob sie ein wirkliches historisches Faktum wäre.[3])

[1]) Dazu am Rande: Unterschied des Gedankens — nicht weiter entwickeln, — notwendige Voraussetzung — gerade bei den Denkbestimmungen bleiben, die sie selbst gehabt.

[2]) ἀρχη habe noch nicht Thales gebraucht, sondern Anaximander; also nicht das Prinzip der Welt: Alles sei Wasser.

[3]) Thales: Wasser sei Ursache der Welt; Welt sei ewig; *ex nihilo nihil fit.*

Gerade dies macht den Fortgang der Entwicklung, die Verschiedenheit der Zeiten, der Bildung und der Philosophie aus, ob solche Reflexionen, solche Gedankenbestimmungen, Verhältnisse des Begriffs ins Bewußtsein getreten waren oder nicht.[1]) Gerade in den Gedanken, [die] drinnen wohl, [aber] nicht heraus [sind], ganz allein liegt der Unterschied.[2]) Der Gedanke ist hier die Hauptsache, nicht was für Begriffe ihr Leben regieren. [Sie müssen] den Gedanken derselben herausgehoben [haben]. Man [muß] sich ganz streng historisch genau an die eigensten Worte halten, nicht schließen [und so] Anderes daraus machen. Auch Ritter [sagt in seiner] Geschichte der jonischen Philosophie S. 13: „Thales betrachtete die Welt als das alles umfassende lebendige Tier, welches aus einem Samen sich entwickelt habe, — umgekehrt der Same aller Dinge sei feucht, — wie alle Tiere. [Die] Grundanschauung des Thales also [ist die], daß die Welt ein lebendiges Ganzes sei, welches sich aus Keimen entwickelt habe und nach Art der Tiere fortlebe durch eine seinem ursprünglichen Wesen angemessene Nahrung."

An diese Folge aus dem Begriffe der Entwicklung, daß die ältesten Philosophien die abstraktesten [sind], bei ihnen die Idee am wenigsten bestimmt ist, schließt sich unmittelbar die andere an, daß, indem der Fortgang der Entwicklung weiteres Bestimmen, und dies ein Vertiefen und Erfassen der Idee in sich selbst ist, somit die spätere, jüngste, neueste Philosophie die entwickeltste, reichste und tiefste ist; in ihr muß alles, was zunächst als ein Vergangenes erscheint, aufbewahrt und enthalten, sie muß selbst ein Spiegel der ganzen Geschichte sein. Das Anfängliche ist das Abstrakteste, weil es[3]) das Anfängliche ist, sich noch

---

[1]) Am Rande: Völker = Kinder, tust du dies und das, so werd ich krank —
Verhältnis von Ursache und Wirkung denken — Tennemanns — Folge — Subjekt und Objekt

[2]) Dazu noch: — ob heraus — Erklärung der Bibel.

[3]) Mskrpt: es sich

nicht fortbewegt hat; die letzte Gestalt, die aus dieser Fortbewegung, als einem fortgehenden Bestimmen hervorgeht, ist die konkreteste. Es ist dies, wie zunächst bemerkt werden kann, weiter keine Präsumtion der Philosophie unserer Zeit; denn es ist eben der Geist dieser ganzen Darstellung, daß die weiter gebildete Philosophie einer spätern Zeit wesentlich Resultat der vorhergehenden Arbeiten des denkenden Geistes ist, daß sie gefordert, hervorgetrieben von diesen frühern Standpunkten, nicht isoliert für sich aus dem Boden gewachsen ist. Das Andere, was hierbei noch zu erinnern ist, ist, daß man sich nicht hüten muß, dies, was in der Natur der Sache ist, zu sagen, daß die Idee, wie sie in der neuesten Philosophie gefaßt und dargestellt ist, die entwickeltste, reichste, tiefste ist. Diese Erinnerung mache ich deswegen, weil neue, neuste, allerneuste Philosophie ein sehr geläufiger Spitzname geworden ist. Diejenigen, die mit solcher Benennung etwas gesagt zu haben meinen, können um so leichter die[1]) vielen Philosophien kreuzigen und segnen, je mehr sie geneigt sind, entweder nicht nur jede Sternschnuppe, sondern auch jede Kerzenschnuppe für eine Sonne anzusehen, oder auch jedes Geschwöge für eine Philosophie auszuschreien und zum Beweise anzuführen wenigstens dafür, daß es so viele Philosophien gebe und täglich eine die gestrige verdränge. Sie haben damit zugleich die Kategorie gefunden, durch welche sie eine Bedeutung gewinnende Philosophie versetzen können [und] gleich fertig [mit ihr] geworden sind. Sie heißen sie eine Modephilosophie:

Lächerlicher, du nennst dies Mode, wenn immer von Neuem
Sich der menschliche Geist ernstlich nach Bildung bestrebt.[2])

Ich habe gesagt, daß die Philosophie einer Zeit als das Resultat der vorhergehenden deren Bildung enthält. Es ist die Grundbestimmung der Entwicklung, daß eine und dieselbe Idee — es ist nur eine Wahrheit — aller Philosophie zu Grunde liegt, und daß jede spätere ebenso die Be-

[1]) Mskrpt: über die

[2]) Eine der Xenien von Schiller und Goethe mit der Überschrift: Modephilosophie. Sie beginnt: Lächerlich ster, du nennst das . . .

stimmtheiten der vorhergehenden enthält und ist. Es ergibt sich daraus die Ansicht für die Geschichte der Philosophie, daß wir in ihr, ob sie gleich Geschichte ist, es nicht mit Vergangenem zu tun haben. Der Inhalt dieser Geschichte sind die wissenschaftlichen Produkte der Vernünftigkeit, und diese sind nicht ein Vergängliches. Was in diesem Feld erarbeitet worden, ist das Wahre, und dieses ist ewig, existiert nicht zu einer Zeit und nicht mehr zu einer andern. Die Körper der Geister, welche die Helden dieser Geschichte sind, ihr zeitliches Leben ist wohl vorübergegangen, aber ihre Werke sind ihnen nicht nachgefolgt; denn der Inhalt ihrer Werke ist das Vernünftige, das sie sich nicht eingebildet, erträumt, gemeint haben, und ihre Tat nur dies, daß sie das an sich Vernünftige aus dem Schachte des Geistes, worin es zunächst nur als Substanz, als inneres Wesen ist, zu Tag ausgebracht, in das Bewußtsein, in das Wissen befördert haben. Diese Taten sind daher nicht nur in dem Tempel der Erinnerung niedergelegt, als Bilder von Ehmaligem, sondern sie sind jetzt, noch ebenso gegenwärtig, ebenso lebendig als zur Zeit ihres Hervortretens. Es sind Wirkungen und Werke, welche nicht durch nachfolgende wieder aufgehoben und zerstört worden sind; sie haben nicht Leinewand, noch Marmor, noch das Papier, noch die Vorstellungen, das Gedächtnis zu dem Elemente, in welchem sie aufbewahrt werden, — Elemente, welche selbst vergänglich oder der Boden der Vergänglichkeit sind, sondern das Denken, das unvergängliche Wesen des Geistes, wohin nicht Motten noch Diebe dringen.[1]) Die Erwerbe des Denkens als dem Denken eingebildet, machen das Sein des Geistes selbst aus. Diese Erkenntnisse sind ebendeswegen nicht eine Gelehrsamkeit, die Kenntnis des Verstorbenen, Begrabenen und Verwesten; die Geschichte der Philosophie hat es mit dem nicht Alternden, gegenwärtig Lebendigen zu tun.

Wie nun im logischen System des Denkens jede Gestaltung desselben seine Stelle hat, auf der es allein Gültigkeit hat, und durch die weiter fortschreitende Ent-

[1]) Vgl. Matth. VI, 19; Luk. XII, 33; Jak. V, 2, 3.

wicklung zu einem untergeordneten Momente herabgesetzt wird, so ist auch jede Philosophie im Ganzen des Ganges eine besondere Entwicklungsstufe und hat ihre bestimmte Stelle, auf der sie ihren wahrhaften Wert und Bedeutung hat.

c.[1]) Nach dieser Bestimmung ist ihre Besonderheit wesentlich aufzufassen, teils nach dieser Stelle anzuerkennen, und ihr ihr Recht widerfahren zu lassen; eben deswegen [darf] von ihr nicht mehr gefordert und erwartet werden, als sie leistet; es ist in ihr die Befriedigung nicht zu suchen, die nur von einer weiter entwickelten Erkenntnis gewährt werden kann. Jede Philosophie eben darum, weil sie die Darstellung einer besonderen Entwicklungsstufe ist, gehört ihrer Zeit an und ist in ihrer Beschränktheit befangen. Das Individuum [ist] Sohn seines Volkes, seiner Welt. Der Einzelne mag sich aufspreizen, wie er will; er geht nicht über sie hinaus, denn er gehört dem einen allgemeinen Geiste an, der seine Substanz und Wesen ist; wie sollte er aus diesem herauskommen? Derselbe allgemeine Geist ist es, der von der Philosophie denkend erfaßt wird; sie ist sein Denken seiner selbst und ist somit sein bestimmter, substantieller Inhalt.

Aus diesem Grunde aber befriedigt den Geist, in dem nun ein tiefer bestimmter Begriff lebt, eine frühere Philosophie nicht. Was er in ihr finden will, ist dieser Begriff, der bereits seine innere Bestimmung und die Wurzel seines Daseins ausmacht, als Gegenstand für das Denken erfaßt; er will sich selbst erkennen. Aber in dieser Bestimmtheit ist die Idee in der frühern Philosophie noch nicht vorhanden. Deswegen leben wohl die Platonische, Aristotelische usf. Philosophie immer und gegenwärtig; aber in dieser Gestalt und Stufe, auf der die Platonische, Aristotelische Philosophie war, ist die Philosophie nicht mehr. Es kann deswegen heutigestags keine Platoniker, Aristoteliker, Stoiker, Epikuräer mehr geben. Sie wieder erwecken,

[1]) Am Rande: für unsere Befriedigung nicht

den gebildetern, tiefer in sich gegangenen Geist darauf zurückbringen zu wollen, würde ein Unmögliches, ein ebenso Törichtes sein, als wenn der Mann sich Mühe geben wollte, Jüngling, der Jüngling wieder Knabe oder Kind zu sein, obgleich der Mann, Jüngling und Kind ein und dasselbe Individuum ist. Die Zeit der Wiederauflebung der Wissenschaften, die neue Epoche des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts hat nicht nur mit dem Studium, sondern auch mit der Aufwärmung der alten Philosophien angefangen. *Marsilius Ficinus* war ein Platoniker, von *Cosmus Medicis* ward sogar eine platonische Akademie gestiftet und *Ficinus* an ihre Spitze gestellt. *Pomponatius* [war] ein reiner Aristoteliker, *Gassendi* später ein Epikuräer, in der Physik philosophierend; *Lipsius* wollte ein Stoiker sein usf. Man hatte überhaupt die Ansicht des Gegensatzes: alte Philosophieen und Christentum; aus und in diesem hatte sich noch keine eigentümliche Philosophie entwickelt; was man beim Christentum für Philosophie hatte und haben könne, sei eine jener Philosophien, die in diesem Sinne wieder aufgenommen wurden. Aber Mumien unter das Lebendige gebracht, können unter diesem nicht aushalten; der Geist hatte längst ein substantielleres Leben in sich, trug einen tiefern Begriff seiner selbst längst in sich, und hatte somit ein höheres Bedürfnis für sein Denken, als jene Philosophien befriedigten. Ein solches Aufwärmen ist daher nur als der Durchgang des Sich-Einlernens in bedingende, vorausgehende Formen, als ein nachgeholtes Durchwandern durch notwendige Bildungsstufen anzusehen; wie[1]) solches in einer fernen Zeit Nachmachen und Wiederholen solcher dem Geiste fremd gewordenen Prinzipien in der Geschichte als eine vorübergehende, ohnehin auch in einer erstorbenen Sprache gemachte Erscheinung auftritt, dergleichen sind nur Übersetzungen, keine Originale, und der Geist befriedigt sich nur in der Erkenntnis seiner eigenen Ursprünglichkeit. Wenn die neuste

[1]) Mskrpt: wie sich

Zeit gleichfalls wieder aufgerufen wird, zum Standpunkt einer alten Philosophie zurückzukehren,[1]) wie man insbesondere die Platonische Philosophie dazu näher als Rettungsmittel [empfiehlt], um aus allen den Verwicklungen der folgenden Zeit herauszukommen, so ist solche Rückkehr nicht jene unbefangene Erscheinung des ersten Wieder-Einlernens; sondern dieser Rat der Bescheidenheit hat dieselbe Quelle als das Ansinnen an die gebildete Gesellschaft, zu den Wilden der nordamerikanischen Wälder, ihren Sitten und den entsprechenden Vorstellungen zurückzukehren, und als die Anempfehlung der Religion Melchisedeks, welche Fichte einmal (ich glaube in der ‚Bestimmung des Menschen')[2]) als die reinste und einfachste, und damit als diejenige aufgewiesen hat, zu der wir zurückkommen müssen. Es ist einerseits in solchem Rückschreiten die Sehnsucht nach einem Anfang und festen Ausgangspunkt nicht zu verkennen; allein dieser ist in dem Denken und der Idee selbst, nicht [in] einer autoritätsartigen Form zu suchen. Andererseits kann solche Zurückweisung des entwickelten, reichgewordenen Geistes auf solche Einfachheit, d. i. auf ein Abstraktum, einen abstrakten Zustand oder Gedanken nur als die Zuflucht der Ohnmacht angesehen werden, welche dem reichen Material der Entwicklung, das sie vor sich sieht und das eine Anforderung ist, vom Denken bewältigt und zur Tiefe zusammengefaßt zu werden, nicht genügen zu können fühlt und ihre Hülfe in der Flucht vor demselben, und in der Dürftigkeit sucht.

Aus dem Gesagten erklärt sich, warum so Mancher — der, es sei durch solche besondere Empfehlung veranlaßt oder überhaupt von dem Ruhme eines Plato oder der alten Philosophie im Allgemeinen angezogen, an[3]) dieselbe geht,

[1]) Am Rande: nicht Gegensatz des Seins und Denkens, n[icht] Selbständigkeit des Denkens, Subjekts — Cartesius — Begriff der Subjektivität — Objektivität, nicht

[2]) Nein! Siehe aber: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Berlin 1806, S. 211—212; vgl. Anweisung zum seligen Leben, Berlin 1806, S. 348.

[3]) Mskrpt: sich an

um die Philosophie so aus den Quellen zu schöpfen — sich durch solches Studium nicht befriedigt findet und ungerechtfertigt von dannen geht. Man muß wissen, was man in den alten Philosophen oder in der Philosophie jeder andern bestimmten Zeit zu suchen hat, oder wenigstens wissen, daß man in solcher Philosophie eine bestimmte Entwicklungsstufe des Denkens vor sich hat, und in ihr nur diejenigen Formen und Bedürfnisse des Geistes zum Bewußtesin gebracht sind, welche innerhalb der Grenzen einer solchen Stufe liegen. In dem Geiste der neueren Zeit schlummern tiefere Ideen, die, um sich wach zu wissen, einer andern Umgebung und Gegenwart bedürfen als jene abstrakten, unklaren, grauen Gedanken der alten Zeit. In Plato z. B. finden die Fragen über die Natur der Freiheit, die Quelle des Übels und des Bösen, der Vorsehung und so fort nicht ihre philosophische Erledigung.[1]) Man kann über solche Gegenstände sich wohl teils populäre fromme Ansichten aus seinen schönen Darstellungen holen, teils aber den Entschluß,[2]) dergleichen philosophisch ganz auf der Seite liegen zu lassen, oder aber das Böse, die Freiheit nur [als] etwas Negatives zu betrachten. Aber weder das Eine noch das Andere ist befriedigend für den Geist, wenn dergleichen Gegenstände einmal für ihn sind, wenn der Gegensatz des Selbstbewußtseins [in] ihm die Stärke erreicht hat, um in solche Interessen vertieft zu sein.

Der angegebene Unterschied hat auch eine weitere Folge auf die Art und Weise der Betrachtung und Abhandlung der Philosophien in ihrer geschichtlichen Darstellung.

---

[1]) Am Rande: Der Athener weiß sich als frei; seine Freiheit [ist] ihm Objekt, Gegenstand, er seiner als frei bewußt, daß dies sein Sein — Freiheit als sein Wesen, Wissen, das der Orientale nicht hat. Aber nur er, der Athener. Freiheit ist als Erscheinung des Menschen allgemein, ihm objektiv.

Geist [ist] ein wesentlich individueller, persönlicher, und von unendlichem, absolutem Werte. Gott will, daß allen Menschen geholfen werde.

[2]) Am Rande: Rat, Verfahren.

III.

DIE EINLEITUNG NACH DEN VORLESUNGEN HEGELS VON 1823–1827/8.

Begonnen am 27. X. 1823, 31. X. 1825 und 29. X. 1827.

Diese Vorlesung ist der Geschichte der Philosophie gewidmet. II

Geschichte der Philosophie kann als eine Einleitung in die Philosophie gelesen werden, weil sie das Entstehen der Philosophie darstellt. Doch ist der Zweck der Geschichte der Philosophie, die Philosophie kennenzulernen, wie sie in der Zeit nacheinander erscheint. III, 2 29. X. 1827

Was hier in der Einleitung über den Zweck, die Methode, über Begriff, Bestimmung, Behandlungsweise der Geschichte der Philosophie gesagt werden könnte, gehört eigentlich in die Geschichte der Philosophie selbst; sie selbst ist die vollständige Darstellung des Zwecks. Um jedoch die Auffassung derselben zu erleichtern und näher den Standpunkt anzugeben, von dem aus die Geschichte der Philosophie betrachtet werden muß, so möge hier Einiges über Zweck, Sinn, Methode usf. vorausgeschickt werden. Fragen wir nach dem Zweck, so wollen wir das Allgemeine, wodurch das Vielfache verbunden werden könnte, als etwas vom Inhalt Verschiedenes, kennenlernen. III, 1

Ohne Einleitung vermögen wir nicht zu beginnen, denn die Geschichte der Philosophie ist mit so vielen anderen Kreisen verbunden, mit so vielen anderen Wissenschaften verwandt, daß die Art und Weise des Denkens bestimmt werden muß, welche zur Geschichte der Philosophie gehört. Außerdem fordert die Vorstellung oder der Geist überhaupt, daß das Ganze, das Allgemeine übersehen werde, daß der Zweck des Ganzen gefaßt sei, ehe man an das Besondere und Einzelne geht. Wir wollen die einzelnen Teile in ihrer wesentlichen Beziehung auf ein Ganzes sehen; in dieser Beziehung haben sie ihren vorzüglichen Wert und Bedeutung. Bei Geschichte hat man nun zwar die Vorstellung, daß das Einzelne in seiner Beziehung zum Ganzen festzustellen weniger nötig sei; und man könnte glauben, daß die Geschichte der Philosophie als Geschichte keine eigentliche Wissenschaft sei. Denn Geschichte erscheint uns zunächst I

als eine zufällige Reihe von besonderen Erscheinungen, als eine Hererzählung von Begebenheiten, deren jede isoliert, für sich dasteht, und deren Zusammenhang nur das Vorher, Nachher und Zugleich oder die Zeit sei. Aber auch bei der politischen Geschichte fordern wir schon einen notwendigen Zusammenhang, wo die einzelnen Erscheinungen eine wesentliche Stellung und Verhältnis zu einem Ziel, einem Zweck, und damit eine Bedeutung für ein Allgemeines, ein Ganzes gewinnen; denn Bedeutung ist überhaupt Zusammenhang mit einem Allgemeinen, Beziehung auf ein Ganzes, eine Idee. In dieser Rücksicht ist es also auch, daß wir das Allgemeine der Geschichte der Philosophie angeben wollen.

Nach dem Gesagten haben wir zwei Gesichtspunkte festzuhalten. Der erste Punkt ist die Bedeutung, der Begriff und Zweck, die Bestimmung der Geschichte der Philosophie, woraus sich die Folgen für ihre Abhandlungsweise ergeben werden. Hierbei ist besonders die Beziehung der Geschichte der Philosophie zur Wissenschaft der Philosophie selbst hervorzuheben. Die Geschichte der Philosophie hat nicht äußerliche Geschehnisse und Begebenheiten zum Inhalt, sondern sie ist die Entwicklung des Inhalts der Philosophie selbst, wie er im Feld der Geschichte erscheint. In dieser Hinsicht wird es sich zeigen, daß die Geschichte der Philosophie mit der Wissenschaft der Philosophie selbst in Einklang steht, ja zusammenfällt. Der zweite Punkt betrifft die Frage nach dem Anfang der Geschichte der Philosophie. Einerseits steht sie im engsten Zusammenhang mit der politischen Geschichte, mit der Kunst und Religion, und die Stellung zu diesen Seiten gibt den mannigfaltigsten Stoff. Andererseits ist die Philosophie von diesen mit ihr verwandten Gebieten verschieden, und diese Unterschiede sind festzuhalten. Hieraus wird sich ergeben, was von der Geschichte der Philosophie abzuscheiden und womit zu beginnen sei. Der allgemeine Inhalt der Philosophie ist früher vorhanden in der Form der Religion, in den Mythen, als in der Form der Philosophie. Dieser Unterschied also ist aufzuzeigen. Von hier aus gehen wir zur Einteilung über und sprechen noch kurz von den Quellen.

11 Was wir hier zu betrachten haben, ist Geschichte. Die Form der Geschichte ist, Begebenheiten, Taten in einer

Reihenfolge vor der Vorstellung vorübergehen zu lassen. Welches sind also die Taten in der Geschichte der Philosophie? Es sind die Taten des freien Gedankens; es ist die intellektuelle Welt, wie sie entstanden ist, sich erzeugt, sich hervorgebracht hat. Es ist also die Geschichte des Gedankens, die wir zu betrachten haben. — Es ist ein altes Vorurteil, daß das Denken den Menschen vom Tier unterscheidet. Wir wollen es dabei lassen. Was der Mensch Edleres hat als das Tier, hat er durch den Gedanken. Alles, was menschlich ist, ist es nur, insofern der Gedanke darin wirksam ist; es mag aussehen, wie es will: sofern es menschlich ist, ist es dies nur durch den Gedanken. Der Mensch unterscheidet sich allein durch diesen vom Tiere. — Aber der Gedanke, indem er so das Wesentliche, Substantielle, Wirksame im Menschen ist, hat es mit einer unendlichen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit von Gegenständen zu tun. Am vortrefflichsten wird er aber sein, wo er sich nur mit dem Vortrefflichsten, was der Mensch hat, mit dem Gedanken selber beschäftigt, wo er sich nur selber will, nur mit sich selbst zu tun hat. Denn seine Beschäftigung mit sich selbst ist dies, sich hervorzutun, sich zu finden;[1]) und dies geschieht nur, indem er sich hervorbringt. Der Gedanke ist nur wirksam, indem er sich produziert; er produziert sich durch diese seine Tätigkeit selbst. Er ist nicht unmittelbar; er existiert nur, indem er sich aus sich selber hervorbringt. Was er so produziert, ist Philosophie. Die Reihe dieser Hervorbringungen, diese mehrtausendjährige Arbeit des Gedankens, sich selbst hervorzubringen, diese Entdeckungsreise, auf die der Gedanke ausgeht, sich selbst zu entdecken, haben wir zu erforschen. — Dies ist die allgemeine Angabe unseres Gegenstandes; aber sie ist so allgemein, daß es Bedürfnis ist, unseren Zweck und seine Ausführung näher zu bestimmen.

Bei unserem Vorhaben haben wir zweierlei zu unter- III
scheiden. Der Gedanke, dessen Darstellung die Geschichte der Philosophie ist, ist wesentlich einer; seine Entwicklungen

[1]) I, 3 anschl.: Die Geschichte, die wir vor uns haben, ist die Geschichte von dem Sichselbst-Finden des Gedankens. (XIII, 15.)

sind nur verschiedene Gestaltungen ein und desselben. Der Gedanke ist die allgemeine Substanz des Geistes; aus ihm selbst entwickelt sich alles Übrige. In allem Menschlichen ist das Denken, der Gedanke das Wirksame. Auch das Tier lebt, teilt mit dem Menschen Bedürfnisse, Gefühle usf. Aber soll sich der Mensch vom Tier unterscheiden, so muß dieses Gefühl menschlich, nicht tierisch, d. h. es muß ein Gedanke darin sein. Das Tier hat sinnliche Gefühle, Begierden usf., aber keine Religion, keine Wissenschaft, keine Kunst, keine Phantasie; in allem diesen ist der Gedanke wirksam.

Die besondere Aufgabe ist dann, zu erklären, daß die menschliche Anschauung, Erinnerung, Gefühl, Wille usf., daß Alles dies seine Wurzel im Denken habe. Wir haben Willen, Anschauung usf. und stellen diese dem Denken gegenüber. Aber das Denken bestimmt außer dem Denken auch den Willen usf., und wir gelangen bei näherer Einsicht zu der Erkenntnis, daß das Denken nicht etwas Besonderes, eine bestimmte Kraft, sondern das Wesentliche, Allgemeine ist, von dem alles Andere produziert wird. — Die Geschichte der Philosophie ist also die Geschichte des Gedankens. Staat, Religion, Wissenschaften, Künste usw. sind auch Produktionen, Wirkungen des Gedankens, aber diese sind doch nicht Philosophie. — Also müssen wir einen Unterschied in der Form des Gedankens machen. — Die Geschichte der Philosophie nun ist die Geschichte des Allgemeinen, Substantiellen des Gedankens. In ihr fällt der Sinn oder die Bedeutung und die Darstellung oder das Äußerliche des Gedankens in Eins zusammen. Es ist da weder ein äußerer noch ein innerer Gedanke, sondern der Gedanke ist gleichsam selbst das Innerste. In den andern Wissenschaften fallen Form und Inhalt außereinander. In der Philosophie aber ist der Gedanke selbst sein Gegenstand; er beschäftigt sich mit sich selbst und bestimmt sich aus sich selbst. Er realisiert sich dadurch, daß er sich aus sich bestimmt; seine Bestimmung ist, sich selbst zu produzieren und darin zu existieren. Er ist Prozeß in sich selbst, er hat Tätigkeit, Lebendigkeit, hat mehrfache Beziehungen in sich und setzt sich in seinen Unterschieden. Er ist nur der sich fortbewegende Gedanke.

Betrachten wir diese Bestimmungen näher, so stellen sich seine Gestaltungen als Entwicklung dar. Der Bau der

Entwicklung ist, daß etwas zunächst Verhülltes sich weiter entfaltet. So ist z. B. im Samenkorn der ganze Baum enthalten mit seiner Ausbreitung in Äste, Blätter, Blüten usf. Das Einfache, das diese Mannigfaltigkeit in sich enthält, die δύναμις im Keime ist noch nicht entwickelt, noch nicht aus der Form der Möglichkeit in die der Existenz getreten. Ein anderes Beispiel ist das Ich; dies ist das ganz abstrakte Einfache, und doch ist in ihm eine unzählige Menge von Gefühlen, Verstandes-, Willens-, Gedankenbeschäftigungen enthalten. —

Der Gedanke ist an sich frei und rein, aber gewöhnlich stellt er sich in irgendeiner Gestalt dar: er ist bestimmter, besonderer Gedanke. Als solcher hat er zweierlei Bestimmungen: Erstens, insofern er in den bestimmten Hervorbringungen des menschlichen Geistes, z. B. der Kunst erscheint. Nur die Philosophie ist das freie, unbeschränkte, reine Denken. In den andern Hervorbringungen des menschlichen Geistes ist es notwendig, daß der Gedanke an einen bestimmten Gegenstand und Inhalt gebunden ist, so daß er als abgegrenzter Gedanke erscheint. Zweitens ist uns der Gegenstand überhaupt gegeben. Wir haben beim Anschauen immer einen bestimmten Zweck, einen besonderen Gegenstand vor uns. Erde, Sonne usf. finden wir vor, wir wissen von ihnen, glauben an sie als an die Autorität der Sinne. Sofern nun der Gegenstand gegeben ist, ist der Gedanke, das Selbstbewußtsein, das Ich nicht frei; es ist ein Anderes als der Gegenstand; er ist nicht Ich; Ich bin also nicht bei mir, d. h. Ich bin nicht frei. Die Philosophie nun lehrt uns denken, lehrt, wie wir uns dabei zu verhalten haben; sie behandelt Gegenstände eigentümlicher Art: sie hat das Wesen der Dinge, nicht die Erscheinung, das Ding an sich, wie es in der Vorstellung ist, zum Gegenstand. Die Philosophie betrachtet nicht diese Vorstellung, sondern das Wesen des Gegenstandes, und dies Wesen ist der Gedanke selbst. Die Philosophie hat also den Gedanken selbst zum Gegenstand. Es ist also der Geist frei, indem das Denken mit sich beschäftigt, also bei sich ist.

Wir können hier sogleich noch eine weitere Anmerkung machen. Das Wesen, so haben wir eben gesagt, ist nichts Anderes als der Gedanke selbst. Dem Wesen setzen wir die Erscheinung, Veränderung usw. entgegen. Es ist daher das Wesen das Allgemeine, Ewige, das, was immer so ist. Gott

stellt man sich in verschiedener Form vor, aber das Wesen Gottes ist das Allgemeine, das immer Bleibende, das durch alle Vorstellungen Hindurchdringende. Das Wesen der Natur sind die Gesetze derselben. (Die mechanischen Gesetze aber, als Wesen der Natur genommen, sind besondere, dem Allgemeinen entgegengesetzt.) — Das Allgemeine ist das Produkt des Denkens. Im Begehren u. dgl. ist das Allgemeine, was darin ist, mit vielem Besonderen, Sinnlichen vermischt. Dagegen haben wir es beim Denken mit dem Allgemeinen allein zu tun. Gegenstand des Denkens werden, heißt aus dem Allgemeinen herausgenommen werden; dann haben wir das Produkt des Denkens, den Gedanken. — Jeder gibt zu, daß man, wenn man das Wesen Gottes erkennen will, nachdenken müsse. Das Produkt ist dann ein Gedanke. Sagen wir Gedanke, so stellen wir uns etwas Subjektives vor; wir sagen: wir denken n a c h , wir haben Gedanken ü b e r die Sache; sie sind also nicht die Sache selbst, sondern über die Sache erhoben. Diese sind aber keine wahren Gedanken; sie sind bloß subjektiv und somit zufällig. Das Wahre ist das Wesen der Sache, das Allgemeine. Indem der Gedanke aber das Allgemeine ist, so ist er objektiv; er kann nicht bald so, bald so sein; er ist unveränderlich. Die Philosophie hat also das Allgemeine zum Gegenstand; indem wir es denken, sind wir selbst allgemein. Daher ist auch die Philosophie allein frei, indem wir darin bei uns selbst, nicht abhängig von etwas Anderem sind. Die Unfreiheit liegt nur darin, daß wir bei etwas Anderem sind, nicht bei uns selbst. Die Denkenden sind bei sich, also frei. Indem die Philosophie das Allgemeine zum Gegenstand hat, so ist sie auch frei von der Veränderlichkeit des Subjekts. Es kann Einer Gedanken über das Wesen haben, er kann dies oder jenes von der Wahrheit wissen; aber solcher Gedanke, solches Wissen ist noch nicht Philosophie . . .

11 Schon in dem Allgemeinen, was wir soeben gesagt haben, liegt die Veranlassung, eine weitere Reflexion zu machen, und es gehört zur philosophischen Betrachtungsweise, das, was man gedacht hat, sogleich zu reflektieren, es nicht bei dem bewenden zu lassen, wie es unmittelbar gedacht worden ist. Wir haben gesagt, unser Gegenstand sei die Reihe der Hervorbringungen des freien Gedankens, die Geschichte der intellektuellen Welt. Dies ist einfach;

aber es scheint ein Widerspruch darin zu sein. Der Gedanke, der wesentlich Gedanke ist, ist an und für sich, ist ewig. Das, was wahrhaft ist, ist nur im Gedanken enthalten, ist wahr nicht nur heute und morgen, sondern ewig, außer aller Zeit, und insofern es in der Zeit ist, ist es immer, zu jeder Zeit wahr. Hierbei tritt nun der Widerspruch sogleich hervor; er ist dies, daß der Gedanke eine Geschichte haben soll. In der Geschichte wird das dargestellt, was veränderlich ist, sich zugetragen hat, was gewesen, vergangen, untergegangen ist in die Nacht der Vergangenheit, was nicht mehr ist. Der Gedanke[1]) aber ist keiner Veränderung fähig; er ist nicht gewesen und vergangen, sondern er ist. Die Frage ist also, was es für eine Bewandtnis hat mit diesem, was außerhalb der Geschichte liegt, da es der Veränderung entnommen ist, und doch eine Geschichte hat.

Die einfache Vorstellung, die man sich von der Geschichte der Philosophie macht, ist die Erfahrung, daß es vielerlei Philosophien gegeben habe, von denen jede behauptet und sich rühmt, die Erkenntnis des Wahren zu besitzen, die Wahrheit gefunden zu haben. Man sagt, die vielerlei Philosophien widersprächen einander; entweder sei also keine die wahre, oder, wenn auch eine die wahre sei, so könne man sie doch nicht von den anderen unterscheiden. Und nun wird dies als Erfahrungsbeweis von dem Schwankenden, Ungewissen der Philosophie überhaupt angesehen. Der Glaube an die Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes soll eine Vermessenheit sein. Der andere Einwand ist, daß man sagt: die denkende Vernunft verfalle in Widersprüche; der Fehler aller Systeme liege nur darin, daß die denkende Vernunft, bemüht, das Unendliche zu fassen, doch nur endliche Kategorien anwenden könne und so das Unendliche endlich mache; sie könne überhaupt bloß das Endliche fassen. — Was nun einen solchen Beweis betrifft, so ist es eine leere Abstraktion, vermeiden zu wollen, daß man auf Widersprüche kommt. Durch das Denken wird der Widerspruch zwar erzeugt. Es ist aber wichtig zu bemerken, daß solche Widersprüche nicht bloß in der Philosophie vorhanden sind, sondern überall statt-

III
30. X. 1827

[1]) I, 3 st. d.: der wahrhafte, notwendige Gedanke, — und nur mit solchem haben wir es hier zu tun, — (XIII, 16).

finden, in allen Vorstellungen der Menschen sich herumtreiben; die Menschen werden sich ihrer nur nicht bewußt. Bewußt werden sie erst in dem Widerspruch, welchen das Denken erzeugt, welchen aber auch nur das Denken zu lösen weiß. — Der Erfahrungsbeweis ist also, daß die verschiedenen Philosophien in Widerspruch miteinander gekommen sind. Dieses Bild von den vielerlei sich widersprechenden Philosophien ist die oberflächlichste Vorstellung von der Geschichte der Philosophie; und so wird diese Verschiedenheit in verkehrter Weise für die Unehre der Philosophie gebraucht. — Wenn man so bei der Vorstellung mehrerer Philosophien stehen bleibt, so nimmt man doch an, daß es der Wahrheit nur eine geben solle, und man folgert daraus: also können die Wahrheiten der Philosophie nur Meinungen sein. Meinung heißt zufälliger Gedanke. Man kann es ableiten von mein; es ist ein Begriff, der der meinige ist, also kein allgemeiner.

I Die nächste, gewöhnlichste Vorstellung von der Geschichte der Philosophie ist, daß sie die verschiedenen Gedanken und Begriffe, die die Menschen zu den verschiedensten Zeiten über Gott und die Welt gehabt haben, hererzählt. Nehmen wir diese Vorstellung auf, so läßt sich allerdings nicht leugnen, daß die Geschichte der Philosophie die Gedanken über Gott und die Welt enthalte und sie uns in vielerlei Formen entgegentreten lasse. Aber die weitere Bedeutung dieser Vorstellung ist denn auch deshalb, daß es nur Meinungen seien, was die Geschichte der Philosophie uns kennen lehre.[1]) Das, was zunächst der Meinung gegenübersteht, ist die Wahrheit. Vor dieser erbleicht die Meinung. Die Wahrheit ist es aber auch, vor welcher diejenigen den Kopf abwenden, welche nur Meinungen in der Geschichte der Philosophie suchen und behaupten, daß nur solche in ihr zu finden seien.

Es gibt hier zwei Antagonisten, die die Philosophie bekämpfen. Ehemals war es die Frömmigkeit, die die Vernunft oder das Denken für unvermögend erklärte, das Wahre zu erkennen. Sie hat es oft ausgesprochen, daß, um zur Wahrheit zu gelangen, auf die Vernunft Verzicht getan werden müsse, daß die Vernunft sich beugen müsse vor der Autorität des Glaubens; die sich selbst überlassene Vernunft, das Selbstdenken führe auf Abwege, auf den Abgrund des Zweifels. Vom Verhältnis der Philosophie zur Religion

[1]) I, 3 anschl.: Auf Meinung ist der Akzent gelegt (XIII, 25).

und ihrer Geschichte wird später die Rede sein. Die andere Seite ist, daß die Vernunft sich gegen den Glauben, die religiöse Vorstellung, die gegebene Lehre gewandt, das Christentum vernünftig zu machen versucht und sich so hoch darüber gestellt hat, daß die eigene Einsicht, die eigene Überzeugung allein es sein sollte, wodurch der Mensch verpflichtet wäre, etwas als wahr anzuerkennen. Auf wunderbare Weise ist diese Behauptung des Rechts der Vernunft dahin umgeschlagen, dies zum Resultate zu haben, daß die Vernunft nichts Wahres erkennen könne. Diese Vernunft begann also damit, im Namen und kraft der denkenden Vernunft den Kampf gegen die Religion zu führen; dann aber wandte sie sich gegen sich selbst und ward zur Feindin der Vernunft, indem sie behauptete, daß nur die Ahnung, das Gefühl, die eigene Überzeugung,[1]) dies Subjektive der Maßstab dessen sei, was dem Menschen gelten solle. Solche Subjektivität kommt aber zu nichts Anderem als zu Meinungen. So hat also diese sogenannte Vernunft die Meinung zu dem gemacht, was das Letzte für den Menschen sein soll, und ihrerseits die Behauptung der Frömmigkeit, daß die Vernunft zum Wahren nicht kommen könne, bestätigt; nur daß sie damit zugleich noch behauptete, daß die Wahrheit überhaupt etwas Unerreichbares sei.

Auf diese Ansichten stoßen wir also sogleich. Die allgemeine Bildung der Zeit hat es zum Grundsatz gemacht: Wahres sei nicht zu erkennen.[2]) Dieser Grundsatz ist als ein großes Zeichen der Zeit anzusehen. Deswegen geschieht es auch in der Theologie, daß man nicht mehr in der Lehre, in der Kirche, in der Gemeinde das Wahre sucht und daß nicht mehr ein Symbol, ein Glaubensbekenntnis darin zur Grundlage gemacht wird, sondern daß Jeder nach seiner eigenen Überzeugung sich eine Lehre, eine Kirche, einen Glauben zurechtmacht, und daß andererseits die theologischen

[1]) I, 3 st. d.: eine eigene Überzeugung, wie jeder sie in seiner Subjektivität sich aus und in sich selber mache (XIII, 25).

[2]) I, 3 st. d.: Wenn wir von dem anfangen, worauf wir in der nächsten Vorstellung stoßen, so können wir nicht umhin, dieser Ansicht in der Geschichte der Philosophie sogleich zu erwähnen. Diese Ansicht ist ein Resultat, das in der allgemeinen Bildung durchgedrungen ist, — gleichsam das Vorurteil unserer Zeiten, der Grundsatz, in dem man sich gegenseitig versteht, sich erkennt, eine Voraussetzung, die als ausgemacht gilt und allem übrigen wissenschaftlichen Treiben zugrunde gelegt wird (XIII, 25).

Wissenschaften nur geschichtlich getrieben werden; man beschränkt sich darin auf historische Forschungen, als ob man in ihnen nichts mehr zu tun habe, als die verschiedenen Meinungen kennenzulernen,[1]) denn von der Wahrheit ist dort nicht die Rede; es sind nur subjektive Betrachtungen. Auch die Fortbildung der christlichen Lehre wird nur als ein Zusammenfluß von Meinungen angesehen, so daß das Wahre nicht das Ziel ist. — Die Philosophie fordert allerdings die eigene Überzeugung als das Letzte, absolut Wesentliche nach der Seite der Subjektivität; aber sie macht den Unterschied, ob die Überzeugung auf nur subjektiven Gründen, auf Ahnungen, Gefühlen, Anschauungen usf., überhaupt auf der Besonderheit des Subjekts beruht, oder ob sie aus der Einsicht in die Natur der Sache, in den Begriff des Gegenstandes hervorgeht. Die besondere Überzeugung des Subjekts ist nur die Meinung.

Diesen Gegensatz zwischen Meinung und Wahrheit, der sehr auffallend ist und in unserer Zeit sehr im Flor ist und sehr prononziert wird, erblicken wir auch in der Geschichte der Philosophie, z. B. schon in der sokratisch-platonischen Zeit, einer Zeit des Verderbens des griechischen Lebens, in welcher bei Plato der Unterschied zwischen δόξα und ἐπιστήμη aufgeht. Es ist derselbe Gegensatz, den wir in der Zeit des Untergangs des römischen öffentlichen, politischen Lebens unter Augustus und in der Folge sehen, z. B. im Epikuräismus, als Gleichgültigkeit gegen die Philosophie, wie denn Pilatus, als Christus sagte: „Ich bin gekommen in die Welt, die Wahrheit zu verkünden", antwortete: „Was ist Wahrheit!"[2]) Das ist vornehm gesprochen und heißt soviel als: die Wahrheit ist etwas Abgetanes, mit dem wir fertig geworden, worüber wir schon hinaus sind; es lohnt sich nicht mehr, die Wahrheit erkennen, über die Wahrheit sprechen zu wollen.[3])

---

[1]) I, 3 anschl.: und Eines der Ersten ist, alle Überzeugungen zu ehren und sie für etwas zu nehmen, das Jeder nur mit sich auszumachen habe (XIII, 26).

[2]) Joh. 18, 37—38.

[3]) I, 3 st. d.: „Die Bestimmung Wahrheit ist etwas Abgemachtes, mit dem wir fertig sind, Wir sind weiter, wissen: Wahrheit zu erkennen, davon kann nicht mehr die Rede sein. Wir sind darüber hinaus." Wer dies aufstellt, ist in der Tat darüber hinaus (XIII, 27).

Wenn wir nun in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie von diesem Standpunkte ausgehen, die Wahrheit sei nicht zu erkennen, die denkende Vernunft habe nur Meinungen erzeugt, so ist die Bedeutung der Geschichte der Philosophie sehr einfach: sie ist die Kenntnis, das bloße Wissen von den Meinungen, d. h. den Partikularitäten Anderer; denn indem Meinung das ist, was mein ist, was nur mir angehört, und Jeder die seinige hat, so ist sie die Besonderheit eines jeden Subjekts. Die Partikularitäten Anderer aber sind ein mir Fremdes, ein mir äußerlicher, ein bloß historischer, toter Stoff. Die Geschichte der Philosophie ist dann müßig und langweilig und hat kein Interesse, außer etwa dem der Gelehrsamkeit. Was ich dann besitze, ist eine eitle Masse, ein eitler Inhalt; denn ich bin nicht darin, er gehört mir nicht an. Sich so mit Fremdem zu beschäftigen, im Eiteln zu befriedigen, ist selbst subjektive Eitelkeit.

Wenn die Geschichte der Philosophie so als eine zufällige III
Zusammenstellung von Gedanken und Meinungen angesehen wird, so ist sie etwas Nutzloses oder hat wenigstens nur gelehrtes Interesse. Gelehrt sein heißt: Kenntnisse haben von fremdartigen Dingen; und den Auskehricht zu wissen, gilt gewöhnlich für das Gelehrteste. Interesse für den eigenen Geist, für die Wahrheit kann es nicht haben, sich mit den Meinungen Anderer zu beschäftigen. Sollen die Philosophien für Meinungen gelten, so ist kein wahres Interesse dabei.

Aber die Geschichte der Philosophie soll in dieser Be- I
ziehung noch ein weiteres Interesse haben, ein Anderes leisten. Es soll sich nämlich aus ihr ergeben, daß es ein vergebliches Bestreben sei, die Wahrheit denkend zu erfassen. Cicero sagt dies in seiner schludrigen Geschichte der philosophischen Gedanken über Gott.[1]) Er legt es zwar einem Epikuräer in den Mund, aber er wußte nichts Besseres darauf zu sagen. Daran zeigt sich, daß er selbst keine andere Meinung gehabt hat. Der Epikuräer sagt, man sei zu keinem bestimmten Begriff des Göttlichen gekommen; das Streben der Philosophie nach

---

[1]) *De natura Deorum* I, c. X—XVI. Cap. I: „*De qua (quaestione de natura deorum) tam variae sunt doctissimorum hominum, tamque discrepantes sententiae, ut magno argumento esse debeat, causam, id est, principium philosophiae esse inscientiam: prudenterque Academicos a rebus incertis ostensionem cohibuisse.*“ Cap. XVI: *Exposui fere non philosophorum judicia, sed delirantium somnia.*

Wahrheit sei also nichtig; der Erfolg der Geschichte der Philosophie zeige, daß die mannigfaltigen Gedanken, die vielfachen Philosophien, die entstanden, einander entgegengesetzt sind, sich widerstreiten und widerlegen. Dieses Faktum, das nicht zu leugnen ist, wird denn gewöhnlich a l s Faktum zugrunde gelegt für den Erweis der Nichtigkeit der Philosophie selbst aus der Geschichte derselben. Es scheint die Berechtigung, ja die Aufforderung zu enthalten, die Christusworte: „Laß die Toten ihre Toten begraben und folge mir nach!“[1]) auch auf die Philosophien anzuwenden, so daß das Ganze der Geschichte der Philosophie ein Reich nicht nur leiblich Verstorbener, Vergangener, sondern auch geistig Getöteter und Begrabener sei. Statt „Folge mir nach!“ müßte es dann freilich heißen: „Folge Dir selbst nach, halte Dich an Deine eigene Überzeugung, bleibe bei Deiner Meinung, denn keiner ist weiter gekommen als Du!“ Und dies hat gerade den umgekehrten Sinn als die Aufforderung Christi, sich nicht mit Totem zu beschäftigen, sondern auf sich zurückzugehen, in sich zu suchen, um das Reich Gottes zu finden.[2]) Christus sagt: „Wer mir folgen will, verleugne s i c h s e l b s t“,[3]) d. h. seine Partikularität, seine Meinung.

Freilich entsteht dann auch wieder eine neue Philosophie, die behauptet, daß die andern das Wahre noch nicht gefunden hätten. Sie macht die Prätension, nicht nur endlich die wahre zu sein, sondern auch das Mangelhafte der vorhergehenden Philosophien zu ergänzen. Aber auch auf diese Philosophie sind die Worte anzuwenden, die der Apostel Paulus zu Ananias spricht: „Siehe, die Füße derer, die Dich hinaustragen werden, stehen schon vor der Tür.“[4]) Siehe die Philosophie, wodurch die deinige widerlegt und verdrängt werden wird, wird nicht lange ausbleiben, so wenig, als sie bei einer anderen ausgeblieben ist.

Wenn wir nun die nähere Bestimmung dieser Ansicht von den verschiedenen Philosophien auffassen wollen, so müssen wir fragen und untersuchen, was es mit dieser Verschiedenheit

---

[1]) Luk. IX, 60, 59; Matth. VIII, 22.
[2]) Vgl. Luk. XVII, 22.
[3]) Luk. IX, 23.
[4]) Vgl. Apostelgesch. V, 9. Es sind Worte, die der Apostel P e t r u s zum W e i b e d e s Ananias spricht. Sie heißen wörtlich: „Siehe die Füße derer, die Deinen Mann begraben haben, sind vor der Tür und werden Dich hinaustragen.“

der Philosophien, mit diesem Gegensatz, daß die Wahrheit, die Vernunft nur eine, die Erkenntnis der Wahrheit, die denkende Vernunft, d. i. eben die Philosophie, auch nur eine sei, und daß es doch mehrere Philosophien gibt, für eine Bewandtnis habe. Diese Mannigfaltigkeit, diesen Gegensatz wollen wir uns erklären, begreiflich machen. Wir werden so eine Einleitung bekommen über das Verhältnis der vielen Philosophien zu der einen Philosophie, woraus denn auch der Unterschied der Geschichte der Philosophie von der Philosophie selbst erhellt. Wir werden dann sehen, daß diese Mannigfaltigkeit der Philosophien nicht nur der Philosophie selbst — der Möglichkeit der Philosophie — keinen Eintrag tut, sondern zur Existenz der Wissenschaft der Philosophie schlechterdings notwendig ist und notwendig gewesen ist. — Bei dieser Betrachtung ist freilich zuvor zu bemerken, daß wir allerdings davon ausgehen, daß die Philosophie das Ziel habe, die Wahrheit zu erkennen oder denkend zu erfassen.[1]) Wir wollen es also nicht mit Meinungen zu tun haben, wir treiben in der Philosophie und ihrer Geschichte kein Geschäft mit Vergangenem, sondern wir haben es mit philosophischen Ideen zu tun, bei welchen unser Geist gegenwärtig ist.

— Was der Gegenstand der Philosophie sei, müssen wir als bekannt voraussetzen. Dieser ist, obgleich ein besonderer scheinend, der allgemeinste, oder vielmehr das Allgemeine selbst, das absolut Allgemeine, Ewige, An- und Fürsichseiende. Man kann die Gegenstände der Philosophie auch als besondere aufzählen; es sind Gott, Welt, Geist, Seele, Mensch. Aber eigentlich ist der Gegenstand der Philosophie nur Gott, oder ihr Ziel ist, Gott zu erkennen. Diesen Gegenstand hat sie gemeinschaftlich mit der Religion, aber mit dem Unterschiede, daß die Philosophie ihn denkend, begreifend, die Religion vorstellend betrachtet. — Was die Geschichte der Philosophie uns vorführt, sind die Taten der denkenden Vernunft. Die politische oder die Weltgeschichte betrachtet die Taten der wollenden Vernunft, der großen Individuen, der Staaten; sie lehrt uns, wie diese Vernunft in dem Entstehen, Sichfort-

[1]) I, 3 anschl.: nicht dies zu erkennen, daß nichts zu erkennen sei, wenigstens, daß die wahre Wahrheit nicht zu erkennen sei, sondern nur zeitliche, endliche Wahrheit (d. h. eine Wahrheit, die zugleich auch ein Nichtwahres ist); — ferner, daß wir es in der Geschichte der Philosophie mit der Philosophie selbst zu tun haben (XIII, 31 f.).

pflanzen und Untergang der Staaten sich offenbart. Die Geschichte der Kunst betrachtet die Ideen in der Form der Phantasie, welche die Ideen zur Anschauung bringt, die Geschichte der Philosophie die Ideen des Denkens. Sie bringt vor sich das denkende Bewußtsein, sie stellt uns vor die Heroen des Denkens, des reinen Gedankens, wie sie in ihren Taten zu betrachten sind. Die Tat ist um so vortrefflicher, je weniger die Partikularität des Subjekts ihr ihr Siegel aufgedrückt hat. In der Philosophie ist es, daß das Partikulare, d. i. die partikulare Tätigkeit des Philosophen verschwindet und nur das Feld des reinen Denkens bleibt. Wenn man dieses Feld mit andern vergleicht, so muß man es für das edelste, das vortrefflichste halten; denn Denken ist die Tätigkeit, welche den Menschen auszeichnet. Der Mensch ist in Allem denkend; aber z. B. im Empfinden, in der Anschauung, im Wollen, in der Phantasie ist er nicht r e i n denkend. In der Philosophie allein kann rein gedacht werden; nur in dieser darum wird frei von allen natürlichen Bestimmungen, frei von Partikularitäten gedacht. Dies ist der Boden, den wir in seiner Bewegung betrachten wollen. — Hieran schließt sich die Folge, daß die Taten der denkenden Vernunft keine Abenteuer sind. Auch die Weltgeschichte ist nicht nur romantisch, sie ist nicht eine Sammlung von zufälligen Taten und Begebenheiten; nicht die Zufälligkeit herrscht in ihr vor. Die Begebenheiten in ihr sind nicht Fahrten von irrenden Rittern, Taten von Helden, die sich nutzlos herumschlagen, abmühen und aufopfern um einen zufälligen Gegenstand; und ihre Wirksamkeit ist nicht spurlos verschwunden. Sondern in ihren Begebenheiten ist ein notwendiger Zusammenhang. Dasselbe ist in der Geschichte der Philosophie der Fall. Es ist darin nicht von Einfällen, Meinungen usw. die Rede, welche Jeder nach der Besonderheit seines Geistes herausgefunden oder nach Willkür sich ausgeklügelt hätte; sondern indem hier die reine Tätigkeit und die Notwendigkeit des Geistes zu betrachten ist, muß auch in der ganzen Bewegung des denkenden Geistes ein notwendiger und wesentlicher Zusammenhang sein. Mit diesem Glauben an den Weltgeist müssen wir an die Geschichte und besonders an die Geschichte der Philosophie herangehen.

11 Die zweite Reflexion betrifft das Verhalten der Philosophie zu den anderen Gestaltungen und Hervorbringungen

des Geistes. Wir sagten schon, daß der Mensch denkt und daß dies eben sein Wesentliches ist, daß der Gedanke aber außer dem, was Zweck der Philosophie ist, noch mit einer großen Menge von anderen Gegenständen zu tun habe, welche auch Hervorbringungen, Taten des Gedankens sind. Religion, Kunst, Staatsverfassung u. dgl. sind gleichfalls Werke des wesentlich denkenden Geistes, und doch müssen sie von unserem Thema entfernt bleiben. Es fragt sich also: Wie unterscheiden sich diese von den Hervorbringungen, die unser Gegenstand sind? und zugleich: Welche geschichtliche Beziehung ist vorhanden zwischen der Philosophie einer Zeit und der Religion, Kunst, Politik usw. derselben?

Diese beiden Gesichtspunkte werden wir in der Einleitung erörtern, um uns zu orientieren, wie die Geschichte der Philosophie in dieser Vorlesung abgehandelt werden soll. In diesen beiden Gesichtspunkten liegt auch die Bahn zum dritten, zur Einteilung, allgemeinen Übersicht des geschichtlichen Verlaufs des Ganzen. Mit äußerlichen Reflexionen über die Geschichte der Philosophie, ihren Nutzen und sonstige Weisen, sie zu traktieren, will ich mich nicht beschäftigen. Der Nutzen wird sich von selbst ergeben.

Endlich aber will ich kurz auf die Quellen kommen, da dies so gebräuchlich ist. Die Einleitung soll nur den Zweck haben, eine nähere Vorstellung von dem zu geben, was unser Zweck ist. Die Vorstellung, die hier entwickelt werden soll, ist der Begriff selbst. Beweisen läßt sich dieser Begriff hier nicht (denn er ist an und für sich); der Beweis davon fällt in die Wissenschaft der Philosophie, in das Logische. Beifällig und plausibel läßt er sich wohl machen, indem man dabei an andere, bekannte Vorstellungen des gewöhnlichen gebildeten Bewußtseins anknüpft; aber philosophisch ist das nicht, es trägt nur zur Deutlichkeit bei.

Das Erste ist also der Begriff, Zweck der Geschichte II—III
der Philosophie, das Zweite das Verhältnis der Philosophie zu den andern Hervorbringungen des menschlichen Geistes, Kunst, Religion, Staatsverfassung usf., und besonders in Beziehung auf die Geschichte.

A. Begriff der Geschichte der Philosophie.

11 Was wir hier betrachten werden, ist eine Reihenfolge von Gestaltungen des Gedankens. Es ist dies die erste und also oberflächlichste Weise der Erscheinung der Geschichte der Philosophie. Daran knüpft sich sogleich das Bedürfnis, den Zweck, das Allgemeine kennenzulernen, wodurch das Vielfache, Mannigfaltige, was in dieser Reihenfolge vorkommt, verbunden wird, worin sich diese Menge als auf ihre Einheit bezieht, so daß sie zu einem Ganzen, einer Totalität formiert wird; und was diese Einheit ist, das macht dann zunächst den Zweck aus, den Begriff. Wir haben also ganz recht, einen Zweck, einen Begriff bestimmt erkennen zu wollen, ehe wir uns an das Einzelne machen. Wir wollen zuerst den Totalanblick eines Waldes haben, um dann erst die einzelnen Bäume zu erkennen. Wer diese zuerst betrachtet und bloß an sie sich hängt, übersieht nicht den ganzen Wald, verirrt und verwirrt sich in ihm. So ist es auch bei den Philosophien, deren es eine unendliche Menge gibt, welche einander bekämpfen und entgegenstehen. Man würde sich daher verwirren, wenn man die einzelnen Philosophien zuerst kennenlernen wollte. Man würde vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen, vor lauter Philosophien nicht die Philosophie. Nirgends geschieht dies leichter und öfter als in der Geschichte der Philosophie. Die Vielheit der Philosophien macht oft, daß man die Philosophie selbst nicht bemerkt und verachtet. — Hierauf baut sich auch jener seichte Beweis, welcher mit Kennermiene behauptet, es käme bei der Geschichte der Philosophie nichts heraus; eine widerlege die andere; schon die Menge der Philosophien sei ein Beweis der Nichtigkeit des Unternehmens der Philosophie. Und man spricht so, selbst indem man das Interesse der Wahrheit hat oder zu haben meint: man müsse das Eine, die Einheit, d. h. die Wahrheit suchen, denn die Wahrheit sei eine; und die Vielheit der Philosophien, deren jede behauptet, die wahre zu sein, sei jenem Prinzip, daß das Wahre die Einheit sei, entgegenzusetzen.

Die Hauptsache, die wir in dieser Einleitung betrachten müssen, bezieht sich so auf die Frage: Was für eine Bewandtnis hat es mit diesem Widerspruche der Einheit der Wahrheit und der Vielheit der Philosophien? Was ist das Resultat dieser langen Arbeit des menschlichen Geistes, und wie ist dieses zu fassen? In welchem Sinne wollen wir die Geschichte der Philosophie abhandeln?

Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte des freien, konkreten Gedankens oder der Vernunft. Der freie, konkrete Gedanke beschäftigt sich nur mit sich selber. Es ist nichts Vernunft, was nicht Resultat des Denkens ist, — nicht des abstrakten Denkens, denn das ist das verständige Denken, sondern des konkreten Denkens; das ist die Vernunft. Jene Frage ist also näher so auszudrücken: In welchem Sinne soll die Geschichte der denkenden Vernunft betrachtet werden, d. h. in welcher Bedeutung? Und hierauf können wir antworten, daß sie in keiner anderen Bedeutung vorgetragen werden kann, als im Sinne des Gedankens selbst; oder wir können sagen, daß die Frage selbst unpassend ist. Bei allen Dingen können wir nach dem Sinne oder nach der Bedeutung fragen, so bei einem Kunstwerk nach der Bedeutung der Gestalt, bei der Sprache nach der Bedeutung des Worts, bei der Religion nach der Bedeutung der Vorstellung oder des Kultus, bei anderen Handlungen nach dem moralischen Wert usf. Diese Bedeutung oder dieser Sinn ist nichts Anderes als das Wesentliche oder das Allgemeine, Substantielle eines Gegenstandes, und dieses Substantielle des Gegenstandes ist der konkrete Gedanke des Gegenstandes. Wir haben hier immer zweierlei, ein Äußerliches und ein Inneres, eine äußere Erscheinung, die sinnlich wahrnehmbar, anschaulich ist, und eine Bedeutung, welche eben der Gedanke ist. Indem nun aber unser Gegenstand selbst der Gedanke ist, so ist hier nicht zweierlei vorhanden, sondern der Gedanke ist das Bedeutende für sich selbst. Der Gegenstand ist hier das Allgemeine; und so können wir hier nicht nach einer von dem Gegenstand abgetrennten oder abtrennbaren Bedeutung fragen. Die Geschichte der Philosophie hat also keine andere Bedeutung,

keine andere Bestimmung als den Gedanken selbst. Der Gedanke ist hier selbst das Innerste, Höchste, und man kann daher keinen Gedanken d a r ü b e r feststellen. Bei einem Kunstwerk können wir reflektieren, Betrachtungen anstellen, ob die Gestalt der Bedeutung entspricht; wir können uns also darüber stellen. Die Geschichte des freien Gedankens kann keinen anderen Sinn, keine andere Bedeutung haben, als über den Gedanken selbst zu sprechen. Die Bestimmung, die hier statt Sinn und Bedeutung eintritt, ist der Gedanke selbst.

Zu dieser Bestimmung sind nun die näheren Gesichtspunkte anzugeben, auf welche es bei dem Gedanken ankommt.

I—III Es ist hier nötig, eine Reihe von Gedankenbestimmungen vorzunehmen, einige ganz allgemeine, abstrakte Begriffe vorauszuschicken, auf die wir uns weiterhin berufen und durch deren Anwendung wir den Begriff der Geschichte der Philosophie näher vor die Vorstellung bringen können. Diese Begriffe sind aber hier nur Voraussetzungen; sie müssen nicht logisch, philosophisch, spekulativ abgehandelt, oder erwiesen werden. Es soll mit einer historischen, vorläufigen Angabe dieser Begriffe hier sein Bewenden haben.

I. Vorläufige Bestimmungen.

II—III Diese Bestimmungen sind: Gedanke, Begriff, Idee oder Vernunft, und die Entwicklung derselben.

I Es sind dies die Bestimmungen von Entwicklung und von Konkretem. — Das Produkt des Denkens, der Gedanke überhaupt ist der Gegenstand der Philosophie. Gedanke erscheint uns zunächst als formell, Begriff als bestimmter Gedanke; die Idee ist der Gedanke in seiner Totalität,[1]) der an und für sich bestimmte Gedanke. Idee ist das Wahre überhaupt und das Wahre allein. Die Natur der Idee ist es nun, sich zu entwickeln.

[1]) I, 3 anschl.: an und für sich seienden Bestimmung (XIII, 33).

[1. Der Gedanke als Begriff und Idee.]

a. Der Gedanke.

Also das Erste ist der Gedanke. II

Die Philosophie ist denkend; das haben wir schon betrachtet. Das Denken ist das Innerste von Allem, das *ἡγεμονικόν*. Das philosophische Denken ist das Denken des Allgemeinen. Das Produkt des Denkens ist der Gedanke. Dieser kann subjektiv oder objektiv sein. In objektiver Rücksicht nennen wir den Gedanken das Allgemeine; der *νοῦς* des Anaxagoras ist dies Allgemeine. Aber wir wissen, daß so das Allgemeine etwas Abstraktes und das Besondere davon verschieden ist. Das Allgemeine ist dann nur Form, und ihm gegenüber steht das Besondere, der Inhalt. Bleiben wir bei dem Gedanken als allgemeinem stehen, so halten wir nicht viel darauf, oder wir haben das Bewußtsein, daß das Abstrakte nicht hinreicht, nicht genügt. Daher der Ausdruck: Es sind nur Gedanken. — Die Philosophie hat es mit dem Allgemeinen zu tun, welches seinen Inhalt in sich selbst hat. Das Erste ist aber das Allgemeine als solches; dieses ist abstrakt; es ist der Gedanke, aber als reiner Gedanke und Abstraktion. „Sein" oder „Wesen", „das Eine" usf. sind solche ganz abstrakten Gedanken. III

b. Der Begriff.

Der Gedanke ist nichts Leeres, Abstraktes, sondern er ist bestimmend, und zwar sich selbst bestimmend; oder der Gedanke ist wesentlich konkret. Diesen konkreten Gedanken nennen wir den Begriff. Der Gedanke muß ein Begriff sein; er mag noch so abstrakt aussehen, er muß konkret in sich sein; oder sobald der Gedanke philosophisch ist, ist er konkret in sich. Einerseits ist es richtig, wenn man sagt, die Philosophie beschäftige sich mit Abstraktionen, eben insofern sie mit Gedanken zu tun hat, d. h. vom Sinnlichen, sogenannten Konkreten abstrahiert. Aber andererseits ist es ganz falsch; die Abstraktionen gehören der Reflexion des Verstandes an, nicht der Philosophie; und gerade diejenigen, die der Philosophie jenen Vorwurf machen, sind es, die am meisten in Reflexionsbestimmungen ver- II

sunken sind, obgleich sie meinen, im konkretesten Inhalt zu sein. Indem sie über die Sache reflektieren, haben sie nur einerseits Sinnliches und andererseits subjektive Gedanken, d. h. Abstraktionen.

III Das Zweite ist der Begriff. Er ist etwas Anderes als der bloße Gedanke. (Im gemeinen Leben wird der Begriff gewöhnlich bloß als ein bestimmter Gedanke genommen.) Er ist ein wahrhaftes Wissen, nicht der Gedanke als bloß Allgemeines; sondern Begriff ist der Gedanke, insofern er sich selbst bestimmt, der Gedanke in seiner Lebendigkeit und Tätigkeit, oder er, indem er sich seinen Inhalt gibt. Oder der Begriff ist das Allgemeine, welches sich selbst besondert (z. B. Tier als Säugetier, dies tritt zur äußern Bestimmung von Tier hinzu). Begriff ist der Gedanke, der tätig geworden, sich zu bestimmen, zu erschaffen, zu erzeugen vermag; er ist also nicht bloße Form für einen Inhalt, sondern er formiert sich selbst, gibt sich einen Inhalt und bestimmt sich die Form. (Die Bestimmung desselben wird in der Geschichte der Philosophie selbst vorkommen.) Dieses, daß der Gedanke nicht mehr abstrakt, sondern bestimmt ist, indem er sich selbst bestimmt, fassen wir mit dem Worte „konkret" zusammen. Er hat sich einen Inhalt gegeben, ist konkret geworden, d. h. zusammengewachsen, — wo mehrere Bestimmungen in einer Einheit begriffen und untrennbar verbunden sind, — unterschiedene Bestimmungen, die nicht auseinanderzubringen sind. Die zwei abstrakten Bestimmungen, die er zu Einem formiert, sind das Allgemeine und das Besondere. Alles, was wirklich lebendig und wahr ist, ist so ein Zusammengesetztes, hat mehrere Bestimmungen in sich. Die lebendige Tätigkeit des Geistes ist so konkret. — Also die Abstraktion des Gedankens ist das Allgemeine; der Begriff ist das sich Bestimmende, Besondernde.

c. Die Idee.

II Der konkrete Gedanke, näher ausgedrückt, ist der Begriff, und noch weiter bestimmt, ist er die Idee. Die Idee ist der Begriff, insofern er sich realisiert. Um sich zu realisieren, muß er sich selbst bestimmen, und diese Bestimmung ist kein Anderes als er selbst. So ist sein Inhalt er

selbst. Dies ist sein unendliches Verhalten zu sich, daß er sich nur aus sich selbst bestimmt.

Die Idee oder die Vernunft ist auch Begriff, aber so wie der Gedanke als Begriff sich bestimmt, so die Vernunft als subjektiver Gedanke. Wenn wir von einem Begriffe sagen, er bestimmt sich, so ist er noch abstrakt. Idee ist der erfüllte Begriff, der sich mit sich selbst erfüllt. Die Vernunft oder die Idee ist frei, reich, inhaltsvoll in ihr selbst; sie ist der Begriff, der sich inhaltsvoll macht, sich seine Realität gibt. „Der Begriff von Etwas" kann ich wohl sagen, aber nicht „die Idee von Etwas"; denn sie hat ihren Inhalt in sich selbst. Idee ist die Wirklichkeit in ihrer Wahrheit. Die Vernunft ist der sich Realität gebende Begriff, d. h. sie besteht aus Begriff und Realität. Die Seele ist der Begriff; sie gibt sich Wirklichkeit im Leibe, in der Realität. Fallen Begriff und Realität auseinander, so ist der Mensch tot. Diese Vereinigung muß nur nicht als Einheit überhaupt aufgefaßt werden, sondern die Vernunft ist wesentlich Lebendigkeit, Tätigkeit; ihre wesentliche Tätigkeit besteht darin, daß der Begriff sich hervorbringt, sich zum Inhalt macht, aber so, daß dies Hervorgebrachte ihm immer gemäß ist. Die Realität ist immer in Abhängigkeit von der Idee, nicht für sich. Sie scheint ein anderer Begriff, ein anderer Inhalt zu sein, aber es ist nicht so. Was im Gegenstand anders ist als im Begriff, dieser Unterschied liegt nur in der Form der Äußerlichkeit. — Die Realität wird mit dem Begriffe identisch gesetzt. III 1. XI. 1827

Die Idee ist eben das, was wir Wahrheit nennen, — ein großes Wort. Dem unbefangenen Menschen wird es immer groß bleiben und das Herz schwellen. In neuerer Zeit ist man allerdings zu dem Resultat gekommen, daß wir die Wahrheit nicht zu erkennen vermögen. Der Gegenstand der Philosophie ist aber der konkrete Gedanke, und dieser ist in seiner weiteren Bestimmung eben die Idee oder Wahrheit. Was nun die Behauptung betrifft, daß die Wahrheit nicht erkannt werden könne, so kommt sie für sich in der Geschichte der Philosophie selbst vor und wird dort auch näher betrachtet werden. Hier ist nur zu erwähnen, daß z. T. die Geschichtsschreiber der Philosophie selbst es sind, die dieses Vorurteil gelten lassen. Tennemann II

z. B., ein Kantianer, meint, daß es Unsinn sei, die Wahrheit erkennen zu wollen; das beweise uns die Geschichte der Philosophie. Es ist nur unbegreiflich, wie ein Mensch sich so damit abmühen, sich überhaupt noch darum bekümmern kann, ohne einen Zweck darin zu haben. Die Geschichte der Philosophie ist dann nur eine Hererzählung von allerhand Meinungen, deren jede die Wahrheit zu sein fälschlich behauptet. Ein anderes Vorurteil ist, daß wir allerdings von der Wahrheit wissen können, aber erst wenn wir darüber nachgedacht haben (— daß die Wahrheit nicht erkannt werde im unmittelbaren Wahrnehmen, Anschauen, weder in der äußerlich sinnlichen, noch in der sogenannten intellektuellen Anschauung, denn jede Anschauung ist als Anschauung sinnlich).[1]) An dieses Vorurteil appelliere ich. Es ist freilich noch etwas Verschiedenes, von der Wahrheit zu wissen und sie zu erkennen fähig zu sein; aber durch Nachdenken erfahre ich erst, was an der Sache ist. Also erstens: wir können die Wahrheit nicht erkennen, und zweitens: wir wissen die Wahrheit nur durch das Nachdenken. Wenn wir diese Bestimmungen näher angeben, so kommen wir in unserer Vorstellung weiter.

II, 1 Die ersten Bestimmungen, die wir gewonnen haben, sind also die, daß der Gedanke konkret, daß das Konkrete Wahrheit ist, und daß diese nur durch das Denken hervorgebracht wird. Die weitere Bestimmung ist dann, daß der Geist sich selbst aus sich entwickelt.

[2. Die Idee als Entwicklung.]

II Das Erste war also, daß der Gedanke, der freie Gedanke wesentlich in sich konkret ist; damit hängt zusammen, daß er lebendig, sich in sich selbst bewegend ist. Die unendliche Natur des Geistes ist der Prozeß seiner in sich, nicht zu ruhen, wesentlich zu produzieren und zu existieren durch

[1]) I, 3 st. d.: Ich appelliere hierbei vorläufig an das alte Vorurteil, daß im Wissen Wahrheit sei, daß man aber nur vom Wahren insofern wisse, als man nachdenke, nicht so wie man gehe und stehe, . . . sondern nur durch die Mühe des Denkens (XIII, 27).

seine Produktion. Näher können wir diese Bewegung als Entwicklung auffassen; das Konkrete als tätig ist wesentlich als sich entwickelnd. Es ist darin ein Unterscheiden vorhanden; und wenn wir die Bestimmung der Unterschiede, die vorkommen — und beim Prozeß kommt notwendig Anderes hervor, — näher auffassen, so ergibt sich die Bewegung als Entwicklung. Diese Unterschiede treten hervor, wenn wir uns auch nur an die bekannte Vorstellung von Entwicklung halten. Es kommt dabei nur darauf an, daß wir auf die Vorstellung von Entwicklung reflektieren.

Vors Erste fragt es sich, was Entwicklung ist. Man 1
nimmt Entwicklung als eine bekannte Vorstellung und glaubt deswegen, einer Erörterung darüber enthoben zu sein. Aber eben das, was als bekannt vorausgesetzt wird, von dem Jeder meint, er wisse es schon, zu untersuchen, ist das Eigentümliche der Philosophie. Was man unbesehen handhabt und gebraucht, womit man sich im gemeinen Leben herumhilft, dies stellt sie fest, geht sie durch, gerade solches erklärt sie; denn gerade dies Bekannte ist das Unbekannte, wenn man nicht philosophisch gebildet ist. Wir müssen also die einzelnen Punkte, die bei der Entwicklung vorkommen, herausheben, um das Folgende geläufiger zu machen. Es kann aber von einer vollständigen Einsicht dieses Begriffs nicht die Rede sein; dazu gehört eine weitere Ausführung. Es kann scheinen, solche Bestimmungen besagen nicht viel; aber ihre Nichtigkeit müßte das ganze Studium der Philosophie erst kennen lehren.

Die Idee als Entwicklung muß sich erst zu dem machen, was sie ist. Dies scheint ein Widerspruch für den Verstand, aber gerade das Wesen der Philosophie besteht darin, die Gegensätze des Verstandes zu lösen.

In betreff nun der Entwicklung als solcher müssen wir zweierlei — sozusagen zwei Zustände — unterscheiden: die Anlage, das Vermögen, das Ansichsein (*potentia*, *δύναμις*) und das Fürsichsein, die Wirklichkeit (*actus*, *ἐνέργεια*).

a. Ansichsein.

Was uns bei der Entwicklung sogleich entgegentritt, 11
ist, daß etwas vorhanden sein muß, das entwickelt wird, also ein Eingehülltes, — der Keim, die Anlage, das Vermögen, es ist das, was Aristoteles *δύναμις* nennt, d. i. die

Möglichkeit (aber die reale Möglichkeit, nicht so eine oberflächliche Möglichkeit überhaupt), oder, wie es genannt wird, das Ansich, das, was an sich ist und nur erst so.

Von dem, was an sich ist, hat man gewöhnlich die hohe Meinung, daß es das Wahrhafte sei. Gott und die Welt kennen lernen, heißt: sie an sich kennen lernen. Aber was an sich ist, ist noch nicht das Wahre, sondern das Abstrakte; es ist der Keim des Wahrhaften, die Anlage, das Ansichsein des Wahren. Es ist ein Einfaches, das zwar die Qualitäten von Vielem in sich enthält, aber in der Form der Einfachheit, — ein Inhalt, der noch eingehüllt ist.

Ein Beispiel davon gibt der Keim. Der Keim ist einfach, fast ein Punkt; selbst durch das Mikroskop entdeckt man wenig an ihm. Aber dieses Einfache ist schwanger mit allen Qualitäten des Baums. Im Keim ist der ganze Baum, sein Stamm, Zweige, Blätter, ihre Farbe, Geruch, Geschmack usw. enthalten. Und doch ist dieses Einfache, der Keim, nicht der Baum selbst; dies Mannigfaltige existiert noch nicht. Es ist wesentlich, dies zu wissen, daß es ein ganz Einfaches gibt, das eine Mannigfaltigkeit in sich enthält, die aber noch nicht für sich existiert. — Ein größeres Beispiel ist das Ich. Wenn ich sage: Ich, so ist dies das ganz Einfache, das abstrakt Allgemeine, Allen Gemeinschaftliche; Jeder ist Ich. Und doch ist es der mannigfaltigste Reichtum von Vorstellungen, Trieben, Begierden, Neigungen, Gedanken usf. In diesem einfachen Punkte, in dem Ich, ist dies Alles enthalten. Es ist die Kraft, der Begriff alles dessen, was der Mensch aus sich entwickelt. Nach Aristoteles kann man sagen, daß in dem Einfachen, was an sich ist, in der *δύναμις*, *potentia*, in der Anlage Alles enthalten ist, was sich entwickelt. Es kommt bei der Entwicklung nichts Anderes heraus, als was schon an sich ist.

III Der Keim ist der Begriff der Pflanze; wenn wir ihn zerschneiden, so finden wir in ihm nur einen Anfangspunkt. Aus ihm entsteht die Pflanze. Er ist tätig, und die Tätigkeit besteht darin, daß er die Pflanze produziert. Die Pflanze ist eben nur dies Leben, welches die Tätigkeit ist. Was bleibt, ohne Leben, Bewegung, ist das Holz; die Verholzung ist

der Tod. Aber die Pflanze als wirkliche Pflanze ist das fortdauernde Produzieren, Sich-selbst-Hervorbringen. Sie hat einen Lebenslauf vollbracht, wenn sie wieder einen Keim hervorzubringen imstande ist. Der Keim ist mit der ganzen Formation der Pflanze begabt; die Kraft und das Hervorgebrachte ist ein und dasselbe. Es kommt nichts Anderes heraus, als was schon vorhanden war. Diese Einheit des Ausgangspunktes, des Treibenden, und des Hervorgebrachten ist das Wesentliche, welches hier festzuhalten ist.

b. Dasein.

II Das Zweite ist, daß das Ansich, das Einfache, Eingehüllte sich entwickele, sich entfalte. Sich entwickeln heißt: sich setzen, in die Existenz treten, als ein Unterschiedenes sein. Zunächst ist es nur an sich unterschieden und existiert nur in dieser Einfachheit oder Neutralität, wie Wasser, das klar und durchsichtig ist und doch so viele physische, chemische Stoffe, ja organische Möglichkeiten in sich enthält. Das Zweite ist also, daß es Dasein erhält in Beziehung auf andere Dinge, daß es als Unterschiedenes existiert. Es ist ein und dasselbe Ding oder vielmehr ein und derselbe Inhalt, ob er an sich, eingehüllt, oder ob er entfaltet ist, als Entfaltetes existiert. Es ist nur ein Unterschied der Form; aber auf diesen Unterschied kommt Alles an.

III Die andere Seite, die dabei zu bemerken, ist, daß, indem der Keim so zum Keime fortgeht, zwischen den Anfangs- und Endpunkt die Mitte fällt; diese ist das Dasein, dies Auseinandersein, die Entwicklung, Entfaltung als solche, die sich dann wieder zusammennimmt in den einfachen Keim. Alles, was hervorgebracht wird, die ganze Pflanze, liegt schon eingehüllt in der Kraft des Keimes. Die Form der einzelnen Teile des Ganzen, alle diese verschiedenen Bestimmungen, die in der Keimbildung liegen, geben erst die Entfaltung, das Dasein. Dieses ist festzuhalten. Es liegt ebenso in der Seele des Menschen, im menschlichen Geist eine ganze Welt von Vorstellungen verborgen. Diese Vorstellungen sind eingehüllt in dem ganz einfachen Ich. Ich bezeichnet so nur den Keim; aber alle diese Vorstellungen entwickeln sich hieraus und kehren wieder auf das Ich zurück. Dies ist die Bewegung der Idee, des Vernünftigen. Unser Bestreben, diese Menge

Vorstellungen wieder in dieser Einheit, dieser Idealität zurückzuerhalten, das ist unsere Geistestätigkeit; — wie das Vernünftige überhaupt seiner Grundbestimmung nach zu fassen ist als dies: den Begriff zu verdoppeln, ihn in seine Einfachheit zurückzunehmen und darin zu erhalten. Was wir Dasein, Existenz nennen, das ist so ein Auslegen des Begriffes, des Keimes, des Ich. In der Natur ist es ein Ausgelegtes; jede Bestimmung scheint als auseinander, besonders zu existieren. Das Dasein im Bewußtsein, im Geist nennen wir Wissen, denkenden Begriff. Der Geist ist also dieses, sich zum Dasein, d. h. zum Bewußtsein zu bringen. Als Bewußtsein überhaupt habe ich einen Gegenstand; da bin ich, und das, was mir gegenüber ist. Aber indem das Ich der Gegenstand des Denkens ist, so ist der Geist eben dies: sich zu produzieren, aus sich herauszusetzen, zu wissen, was er ist.

II—III Darin liegt der große Unterschied, daß der Mensch weiß, was er ist; erst dann ist er es wirklich. Ohne dies ist die Vernunft, die Freiheit nichts. Der Mensch ist wesentlich Vernunft; der Mann, das Kind, der Gebildete und der Ungebildete ist Vernunft; oder vielmehr die Möglichkeit dazu, Vernunft zu sein, ist in Jedem vorhanden, gegeben. Und doch hilft sie dem Kinde, dem Ungebildeten nichts. Es ist nur eine Möglichkeit, wiewohl keine leere, sondern eine reale und in sich treibende. Erst der Erwachsene, der Gebildete weiß, durch Erziehung, daß er es ist. Der Unterschied ist nur, daß die Vernunft dort nur als Anlage vorhanden, an sich ist, hier aber expliziert, aus der Form der Möglichkeit in die Existenz gesetzt ist.

I So z. B. sagen wir, der Mensch sei vernünftig, und unterscheiden sehr wohl zwischen dem Menschen, der erst geboren ist, und dem, dessen Vernunft ausgebildet vor uns steht. Das Kind ist auch ein Mensch, aber die Vernunft existiert noch nicht in ihm; es weiß und tut noch nichts Vernünftiges. Es hat die Anlage der Vernunft, aber sie existiert noch nicht für es. So ist es wesentlich darum zu tun, daß das, was der Mensch an sich ist, für ihn werde; und erst als dies Fürsichsein hat er Wirklichkeit nach irgendeiner Seite, es sei, in welcher Form es wolle. — Dies kann auch so ausgedrückt werden: Was an sich ist, muß dem Menschen zum Gegenstand werden, zum Bewußtsein kommen; so wird es für ihn und er für sich

selber. Auf diese Weise verdoppelt er sich. Das eine Mal ist er Vernunft, ist er Denken, aber an sich, das andere Mal denkt er, macht er dies Sein, sein Ansich, zum Gegenstande im Denken. So ist das Denken selbst Gegenstand, also Gegenstand seiner selbst; also der Mensch für sich. Die Vernünftigkeit produziert Vernünftiges,[1]) das Denken produziert die Gedanken. Was das Ansichsein ist, kommt im Fürsichsein zum Vorschein. Wenn wir nun hierüber reflektieren, so ist der Mensch, der an sich vernünftig war und dies zum Gegenstand macht, nicht weiter gekommen, als er zu Anfang war. Was der Mensch vor sich bringt, ist er an sich. Das Ansich erhält sich, bleibt dasselbe; es kommt kein neuer Inhalt heraus. Dies scheint eine unnütze Verdopplung zu sein; doch ist der Unterschied, der in diesen Bestimmungen liegt, ganz ungeheuer. Alles Erkennen, Lernen, Einsicht, Wissenschaft, selbst alles Handeln hat kein anderes Interesse als das, was an sich, innerlich ist, aus sich herauszusetzen, hervorzubringen, sich gegenständlich zu machen. — Zur Erläuterung kann auch an die natürlichen Dinge verwiesen werden.

Auf diesen Unterschied kommt der ganze Unterschied II—III
in der Weltgeschichte heraus. Die Menschen sind alle vernünftig; das Formelle dieser Vernünftigkeit ist, daß der Mensch frei sei; dies ist seine Natur, dies gehört zum Wesen des Menschen. Und doch ist bei vielen Völkern Sklaverei gewesen und zum Teil noch vorhanden; und die Völker sind es zufrieden. Die Orientalen z. B. sind Menschen und als solche an sich frei; aber sie sind es dennoch nicht, weil sie das Bewußtsein der Freiheit nicht haben, sondern sich jeden Despotismus der Religion und der politischen Verhältnisse gefallen lassen. Der ganze Unterschied zwischen den orientalischen Völkern und den Völkern, wo keine Sklaverei herrscht, ist, daß diese wissen, daß sie frei sind, daß es für sie ist, frei zu sein.

Jene sind es auch an sich, aber sie existieren nicht als II
frei. Dies macht die ungeheure Veränderung des weltgeschichtlichen Zustandes aus, ob der Mensch nur an sich frei ist, oder ob er es weiß, daß es sein Begriff, seine Bestimmung, seine Natur ist, als freies Individuum zu sein.

[1]) I, 3 anschl.: Das Denken fällt dann auch zur Unvernunft herab, das ist weitere Betrachtung (XIII, 34).

III Der Europäer weiß von sich, ist sich Gegenstand; die Bestimmung, die er weiß, ist Freiheit; er weiß sich als frei. Der Mensch hat zu seiner Substanz die Freiheit. Wenn die Menschen vom Wissen schlecht sprechen, so wissen sie nicht, was sie tun. Sich - Wissen, Sich - selbst - zum - Gegenstand-Machen, dies tun freilich Wenige. Aber der Mensch ist frei nur, wenn er sich weiß. Man mag also im Allgemeinen vom Wissen so schlecht sprechen, als man will, so macht doch dieses Wissen den Menschen erst frei. Das Sich-Wissen ist im Geiste das Dasein.

II Dies ist also das Zweite, — nur dieser Unterschied der Existenz, des Auseinander. Ich ist frei an sich, aber es ist auch für sich selbst frei; und ich bin nur, insofern ich als frei existiere.

c. Fürsichsein.

Die dritte Bestimmung ist, daß das, was an sich ist, und das, was existiert und für sich ist, nur ein und dasselbe ist. Dies heißt eben Entwicklung. Wäre das Ansich nicht mehr das Ansich, so wäre ein Anderes, somit eine Veränderung da. Bei dieser ist Etwas, und es wird etwas Anderes. Bei der Entwicklung können wir zwar auch von Veränderung sprechen, aber diese Veränderung muß so beschaffen sein, daß das Andere, was herauskommt, doch noch identisch ist mit dem Ersten, so daß das Einfache, Ansichseiende nicht vernichtet wird. Es ist etwas Konkretes, etwas Unterschiedenes, aber doch in der Einheit, im ursprünglichen Ansich enthalten. — Der Keim entwickelt sich so, er verändert sich nicht; wird er verändert, zerrieben, zerstoßen, so kann er sich nicht entwickeln. Diese Einheit des Vorhandenen, was existiert, und dessen, was an sich ist, ist das Wesentliche der Entwicklung. Es ist ein spekulativer Begriff, diese Einheit des Unterschiedenen, des Keims und des Entwickelten; beide sind zwei und doch eins. Es ist ein Vernunftbegriff; alle anderen Bestimmungen hierüber sind nur verständig. Der abstrakte Verstand kann es aber nicht fassen; er bleibt nur beim Unterschiede, kann nur Abstraktionen fassen, nicht das Konkrete, den Begriff.

In der Entwicklung ist so zugleich Vermittlung enthalten; das Eine ist nur, insofern es sich auf das Andere bezieht. Das, was an sich ist, hat den Trieb, sich zu entwickeln, zu existieren, überzugehen in die Form der Existenz; und die Existenz ist nur vermittelst der Anlage. Etwas Unmittelbares gibt es nicht wirklich. Man hat in neuerer Zeit viel Gerede gemacht vom unmittelbaren Wissen, Anschauen usf.; es ist aber nur eine schlechte, einseitige Abstraktion. Die Philosophie hat es mit Wirklichem, mit Begriffen zu tun. Das Unmittelbare ist nur das Unwirkliche. Bei Allem, was man unmittelbares Wissen usf. nennt, ist Vermittlung vorhanden und leicht aufzuzeigen. Sobald etwas wahr ist, enthält es die Vermittlung in sich, so wie die Vermittlung, wenn sie nicht nur abstrakt ist, die Unmittelbarkeit in sich enthält.

Die Bewegung, die die Wirklichkeit ausmacht, ist das III
Übersetzen vom Subjektiven ins Objektive. Dieser Übergang ist teils einfach, unmittelbar, teils auch nicht einfach, sondern ein Gang durch viele Stadien hindurch. So die Verdopplung der Pflanze von Keim zu Keim. Die niedrigsten Pflanzenarten z. B. sind Fäden und Knoten, und der Übergang ist von Samen zu Samen, von Knoten zu Knoten oder von Zwiebel zu Zwiebel, also unmittelbar. Aber die Verdopplung vom Keim der Pflanze zu einem neuen Keim ist mittelbar. In die Mitte fällt Wurzel, Stamm, Blatt, Blüte usf. Dies ist also ein entwickelter, vermittelter Gang. So ist auch im Geiste Einiges unmittelbar, wie Anschauung, Wahrnehmung, Glaube, Anderes aber vermittelt durch Denken. — Nun ist zu bemerken, daß in diesem Gange der Entwicklung eine Aufeinanderfolge ist. Wurzel, Stamm, Zweige, Blätter und Blüten, alle diese Stadien sind voneinander verschieden. Keine dieser Existenzen ist die wahrhafte der Pflanze (sondern sie werden nur durchgegangen), weil sie vorübergehende, immer wiederkehrende Zustände sind, von denen einer dem anderen widerspricht. Die eine Existenz der Pflanze wird von der anderen widerlegt. Diese Widerlegung, dieses negative Verhalten dieser Momente zueinander ist hier zu merken; aber zugleich müssen wir auch die eine Lebendigkeit der Pflanze festhalten. Dieses Eine, Einfache bleibt durch alle Zustände hindurch. Alle diese Bestimmungen, Momente sind

schlechthin notwendig und haben zum Ziel die Frucht, das Produkt aus allen diesen Momenten, und den neuen Keim.

Fassen wir dies zusammen, so haben wir eine Lebendigkeit, die zunächst eingehüllt ist, dann aber ins Dasein und auseinander tritt in die Mannigfaltigkeit der Bestimmungen, die als die verschiedenen Stufen notwendig sind und zusammen wiederum ein System ausmachen. Diese Vorstellung ist ein Bild der Geschichte der Philosophie.

II War das Erste das Ansich der Verwirklichung, der Keim usf., das Zweite die Existenz, das, was heraustritt, so ist das Dritte, die Identität von Beidem, nun näher die Frucht der Entwicklung, das Resultat dieser ganzen Bewegung; und dies nenne ich abstrakt das Fürsichsein. Es ist das Fürsichsein des Menschen, des Geistes selbst; denn die Pflanze hat das Fürsichsein nicht, sobald wir in einer Sprache sprechen, die sich auf das Bewußtsein bezieht. Erst der Geist wird wahrhaft für sich, identisch mit sich.

I [1]) Der Keim ist das Einfache, Formlose; man kann an ihm wenig sehen. Aber er hat den Trieb, sich zu entwickeln; er kann es nicht aushalten, nur an sich zu sein. Der Trieb ist der Widerspruch, an sich zu sein und es dennoch nicht sein zu sollen. Dieser Widerspruch treibt das Ansichseiende auseinander; der Keim setzt sich als verschiedene Existenzen aus sich heraus. Aber das, was herauskommt, das Vielfache, Mannigfaltige ist nichts Anderes als das, was in jener Einfachheit lag. Im Keim ist schon Alles enthalten, freilich eingehüllt, ideell, unbestimmt, ununterscheidbar. Im Keime ist schon bestimmt, welche Gestalt, Farbe, Geruch die Blüte erhalten soll. — Der Keim entwickelt sich also, setzt sich heraus. Die Vollendung nun dieses Heraussetzens geht so weit wie das Ansich. Es setzt sich ein Ziel,[2]) hat eine Beschränkung, ein Ende, aber ein vorher bestimmtes, nicht zufälliges Ende, — die Frucht. Und bei der Frucht ist das Wesent-

[1]) I, 3 vorh.: In die Existenz treten ist Veränderung, und in demselben Eins und dasselbe bleiben. Das Ansich regiert den Verlauf. Die Pflanze verliert sich nicht in bloße ungemessene Veränderung (XIII, 34).

[2]) I, 3 anschl.: Das höchste Außersichkommen, das vorherbestimmte Ende ist die Frucht, — d. h. die Hervorbringung des Keims, die Rückkehr zum ersten Zustande (XIII, 35).

liche, wieder zum Keime zu werden. Der Keim hat also zum Zweck, sich selbst hervorzubringen, wieder zu sich zurückzukehren. Das Eingehüllte, Ansichseiende ist also vollkommen in sich bestimmt, streut sich auseinander und nimmt sich dann in die erste Einheit wieder zusammen. — Bei den natürlichen Existenzen ist es freilich der Fall, daß das, was angefangen hat, dieses Subjektive und dann Existierende, und das, welches das Ende, den Schluß macht, die Frucht, als Same, zwei Individuen sind. Der Keim ist ein anderes Individuum als die Frucht, der neue Keim. Bei den natürlichen Existenzen also fällt die Verdoppelung in zwei Individuen; oder sie hat das scheinbare Resultat, in zwei Individuen zu zerfallen, denn dem Inhalte nach sind sie dasselbe. Auch im Animalischen ist es so: Die Kinder sind andere Individuen als die Eltern, obgleich von derselben Natur. — Im Geiste hingegen ist es anders; eben darum, daß der Geist frei ist, fällt in ihm Anfang und Ende zusammen. Der Keim macht sich zu Unterschiedenem und nimmt sich wieder in die Einheit zusammen; aber diese Einheit kommt ihm nicht wieder zugute. Im Geist ist zwar auch Verdopplung vorhanden, aber was hier an sich ist, wird für ihn. Das Ende geht in s e i n e n Anfang zurück; es wird für diesen, und für kein Anderes; und so wird e r für sich selbst. Die Frucht, als Same, ist nicht für den ersten Keim, sondern für uns — derselbe Inhalt; sie ist also nicht für ihn, und er nicht für sich. Im Geist allein ist es, daß, indem er für ein Anderes ist, er darin für sich ist.[1]) Er macht sich sein Ansich zum Gegenstand für sich und ist sich so selbst Gegenstand, geht mit seinem Gegenstand in Eines zusammen. Dadurch ist der Geist bei sich selbst in seinem Andern. Was er hervorbringt, sein Gegenstand, ist er selbst; er ist ein Zusichkommen in seinem Andern. Die Entwicklung des Geistes ist Auseinandergehen, Sichauseinanderlegen, und darin zugleich ein Zusichkommen.

Das ist der Begriff der Entwicklung, — ein ganz all- II
gemeiner Begriff. Das ist die Lebendigkeit, Bewegung überhaupt. Das Leben Gottes in sich selbst, der Allgemeinheit in der Natur und im Geiste, alles Lebendigen, des Schwäch-

[1]) I, 3 st. d.: Beim Geiste ist Beides nicht nur an sich dieselbe Natur, sondern es ist ein Füreinander-, und eben damit ein Fürsichsein. Das, für welches das Andere ist, ist Dasselbe als das Andere (XIII, 35).

sten wie des Höchsten, ist diese Entwicklung. Es ist ein sich Unterscheiden, zum Dasein Bringen, zum Sein für Anderes, und ein darin mit sich identisch Bleiben. Es ist die ewige Erzeugung der Welt, in anderer Form des Sohnes, und das ewige Zurückkehren des Geistes in sich, — eine absolute Bewegung, welche zugleich absolute Ruhe ist, — ewiges Vermitteln mit sich. Dies ist das Beisichsein der Idee, das Vermögen, zu sich zurückzukehren, sich mit dem Andern zusammenzuschließen und in dem Andern sich selbst zu haben. Dieses Vermögen, diese Kraft, im Negativen seiner selbst bei sich zu sein, ist auch die Freiheit des Menschen.

I Dies Beisichsein, dies Zusichkommen des Geistes kann als sein höchstes Ziel ausgesprochen werden. Was im Himmel und auf Erden geschieht, geschieht nur, um zu diesem Ziel zu gelangen. Es ist das ewige Leben Gottes, sich selbst zu finden, für sich zu werden, sich mit sich selbst zusammenzuschließen. In dieser Promotion liegt eine Entfremdung, eine Entzweiung; aber es ist die Natur des Geistes, der Idee, sich zu entfremden, um sich wiederzufinden. Diese Bewegung ist eben das, was die Freiheit ist; denn schon äußerlich betrachtend sagen wir: Frei ist, was nicht von einem Anderen abhängig ist, was nicht Gewalt leidet, was nicht verwickelt ist in ein Anderes. Der Geist, indem er zu sich zurückkommt, erreicht es, als ein freier zu sein. Das ist sein absolutes, sein höchstes Ziel. So wird er wahrhaft sein Eigentum, — wahrhafte eigene Überzeugung. — Hieran schließt sich, daß der Geist in keinem anderen Elemente dies Ziel erreicht, in diese Freiheit kommt, als im Denken. Im Anschauen habe ich immer ein Andres zum Gegenstand, das ein Anderes bleibt; es sind Gegenstände, die mich bestimmen. Ebenso im Gefühl: ich f i n d e mich darin bestimmt, bin darin nicht frei; denn ich b i n so bestimmt, ich habe mich nicht so g e s e t z t; und wenn ich auch ein Bewußtsein über diese Empfindung habe, so weiß ich doch nur, daß ich es fühle, daß ich bestimmt bin. Auch im Willen bin ich nicht bei mir selbst: ich habe bestimmte Interessen; diese sind zwar die meinigen, aber diese Zwecke enthalten doch immer ein Anderes noch gegen mich, ein solches, welches für mich ein Anderes ist, zu welchem ich auf natürliche Weise bestimmt bin.[1]) Bei

[1]) I, 3 st. d.: oder ein Solches, welches für mich ein Anderes ist, wie Triebe, Neigungen usw. (XIII, 36).

allem diesen bin ich nicht vollkommen bei mir. Nur das Denken ist die Sphäre, wo alle Fremdheit verschwunden und so der Geist absolut frei, bei sich selbst ist. Dies Ziel zu erreichen, ist das Interesse der Idee, des Denkens, der Philosophie.

[3. Die Entwicklung als Konkretion.]

Hier geht uns nun näher das Formelle an. II, 1

Wenn die absolute Entwicklung, das Leben Gottes und II des Geistes nur ein Prozeß, nur eine Bewegung ist, so ist sie nur als abstrakte. Diese allgemeine Bewegung jedoch als konkret ist eine Reihe von Gestaltungen des Geistes. Diese Reihe muß nicht als gerade Linie vorgestellt werden, sondern als Kreis, als eine Rückkehr in sich. Dieser Kreis hat zur Peripherie eine große Menge von Kreisen; eine Entwicklung ist immer eine Bewegung durch viele Entwicklungen hindurch; das Ganze dieser Reihe ist eine in sich zurückweichende[1]) Folge von Entwicklungen; und jede besondere Entwicklung ist eine Stufe des Ganzen. Es ist ein Fortgang in der Entwicklung, aber er geht nicht in das (abstrakte) Unendliche aus, sondern er kehrt in sich selbst zurück. — Der Geist muß sich selbst wissen, sich heraussetzen, sich zum Gegenstand haben, daß er wisse, was er ist, und daß er sich dann ganz erschöpfe, sich ganz zum Gegenstand werde; daß er sich ganz enthülle, daß er in sein Tiefstes hinabsteige und es enthülle. Je höher der Geist entwickelt ist, desto tiefer ist er; er ist dann wirklich tief, nicht nur an sich; an sich ist er weder tief noch hoch. Eben die Entwicklung ist ein Vertiefen des Geistes in sich, daß er seine Tiefe zum Bewußtsein bringe. Das Ziel des Geistes, wenn wir in dieser Anwendung sprechen, ist, daß er sich selbst erfasse, daß er sich nicht mehr verborgen ist. Und der Weg hierzu ist seine Entwicklung; und die Reihe von Entwicklungen sind die Stufen seiner Entwicklung.

Insofern nun Etwas Resultat einer Stufe einer Entwicklung ist, so ist es wieder der Anfangspunkt einer neuen, weiteren Entwicklung. Das Letzte der einen ist immer zu-

[1]) II, 1 st. d.: eine große, sich in sich zurückbeugende

gleich das Erste der anderen Stufe. Goethe sagt daher mit Recht irgendwo: „Das Gebildete wird immer wieder zum Stoff.“[1]) Die Materie, die gebildet ist, Form hat, ist wieder Materie für eine neue Form.

I, 3 Der Geist geht in sich und macht sich zum Gegenstande; und die Richtung seines Denkens darauf gibt ihm Form und Bestimmung des Gedankens. Diesen Begriff, in dem er sich erfaßt hat und der er ist, diese seine Bildung, dies sein Sein, von neuem von ihm abgetrennt, macht er sich wieder zum Objekte, wendet von neuem seine Tätigkeit darauf. So formiert das Tun das vorher Formierte weiter, gibt ihm mehr Bestimmungen, macht es bestimmter in sich, ausgebildeter und tiefer.

II Die Stufen sind unterschieden; jede folgende Stufe ist konkreter als die vorhergehende. Die unterste Stufe ist das Abstrakteste; die Kinder sind so die abstraktesten dem Geiste nach; sie sind voll von sinnlichen Anschauungen, aber arm an Gedanken. Sinnliche Stoffe werden wir im Anfang unserer Vorlesung viele haben; sie sind die ärmsten an Gedanken. Unsere ersten Gedanken sind abstraktere Bestimmungen unseres Denkens als die späteren. So stoßen wir zuerst auf die Bestimmung von Ding; ein Ding gibt es nicht, es ist nur ein Gedanke; und so kommen im Anfang nur solche abstrakten Bestimmungen unseres Denkens vor. Das Abstrakte ist einfach und leicht. Die folgenden Stufen sind konkreter. Sie setzen die Bestimmungen der vorhergehenden Stufen voraus und entwickeln sie weiter. Jede folgende Stufe der Entwicklung ist also reicher, vermehrt um diese Bestimmungen, mithin konkreter. — Es ist also kein Gedanke, der nicht fortschreitet in seiner Entwicklung.

I Man kann nun bei der Entwicklung fragen, was sich entwickelt, welches der absolute Inhalt ist, der sich ent-

[1]) Gemeint ist wahrscheinlich die Votivtafel 39 „Der Nachahmer“ von Schiller:

„Gutes aus Gutem, das kann jeder Verständige bilden.
Aber der Genius ruft Gutes aus Schlechtem hervor.
An Gebildetem nur darfst du, Nachahmer, dich üben;
Selbst Gebildetes ist Stoff nur dem bildenden Geist.“

wickelt; denn die Entwicklung, stellt man sich vor, als Tätigkeit, sei nur formell und bedürfe daher eines Substrats. Die Tätigkeit hat aber keine andern Bestimmungen als die Tat; das, was sich entwickelt, kann also nichts Anderes sein, als was die Tätigkeit ist. Dadurch ist denn sogleich die allgemeine Beschaffenheit des Inhalts bestimmt. Wir unterscheiden in der Entwicklung verschiedene Momente, das Ansich nämlich und das Fürsich; und die Tat ist nun dies, solche verschiedenen Momente in sich zu enthalten. Die Tat, als Totalität der Momente, ist also wesentlich das, was wir überhaupt das Konkrete nennen; und wir können hinzufügen: Nicht nur die Tat selbst ist konkret, sondern auch das Ansich, das Subjekt der Tätigkeit,[1]) das die Entwicklung Anfangende, das Beginnende, Treibende. Denn die Idee an sich ist eben auch konkret. Was wir aussprachen, nur der Gang der Entwicklung zu sein, ist auch der Inhalt derselben. Das Konkrete ist also ein Eines, nämlich das Ansich, und ein Anderes, nämlich die Tätigkeit des Heraussetzens dieses Konkreten. So sind die beiden Momente in Einem; und dies ist das Dritte. Dies hat diese Bedeutung, daß das Eine in dem Anderen bei sich selbst ist, das Andere also nicht außer sich hat, sondern in ihm in sich zurückgekehrt ist.

Die Idee ist wesentlich konkret, denn das Wahre ist nicht abstrakt; das Abstrakte ist das Unwahre. Allerdings bewegt sich die Philosophie in den Regionen des reinen Denkens, aber ihr Inhalt muß als konkreter aufgefaßt werden. Es ist vielleicht schwer zu fassen, daß die verschiedenen oder unterschiedenen, entgegengesetzten Bestimmungen in Einem sind, aber nur für den Verstand. Der Verstand nämlich widerstrebt dem Konkreten, will es verflachen. Erst die Reflexion des Verstandes[2]) bringt das Abstrakte, Leere hervor und hält es fest gegen das Wahre. Die gesunde Menschenvernunft fordert das Konkrete. — Die Idee also als reines Denken ist wohl abstrakt, aber in sich selbst absolut konkret; und die Philosophie ist dem Abstrakten am entgegengesetztesten; sie ist gerade der Kampf gegen das Abstrakte, der stete Krieg mit der Verstandesreflexion.

---

[1]) I, 3 st. d. f.: welches anfängt: das Produkt ebenso die Tätigkeit und das Beginnende (XIII, 36 f.).

[2]) I, 3 st. d. f.: ist abstrakte Theorie, unwahr, nur im Kopfe richtig, — auch unter Anderem nicht praktisch (XIII, 37).

Dies sind die Bestimmungen, die wir vorausschicken, historisch anführen mußten.

Verbinden wir diese Bestimmungen der Entwicklung und des Konkreten, so haben wir das Konkrete in der Bewegung (des Sichselbstproduzierens seines Ansichseins zum Fürsichsein) und die Entwicklung als Konkretion.[1]) Da das Ansich schon in sich selber konkret ist und die Entwicklung überhaupt das Setzen dessen ist, was an sich ist, so kommt nichts Fremdes, Neues hinzu; nur daß jetzt als unterschieden erscheint, was schon unentwickelt, verhüllt vorhanden war. Die Entwicklung läßt nur dies ursprüngliche Innere erscheinen, sie setzt das darin schon enthaltene Konkrete, welches durch sie für sich selbst wird, sich selbst zu diesem Fürsichsein treibt, nur heraus. — Das Konkrete ist in sich unterschieden, aber zunächst nur an sich, der Anlage, dem Vermögen, der Möglichkeit nach; das Unterschiedene ist noch in der Einheit, noch nicht als Unterschiedenes gesetzt. Es ist in sich unterschieden und doch einfach; es widerspricht sich in sich. Durch diesen Widerspruch treibt es sich aus der Anlage, aus diesem Inneren heraus zur Zweiheit, zur Unterschiedenheit; es hebt also die Einheit auf, damit den Unterschieden ihr Recht widerfahre. Die Einheit also der noch nicht als unterschieden gesetzten Unterschiede treibt sich zur Auflösung ihrer. Das Unterschiedene kommt so zum Dasein, zur Existenz. Aber ebenso widerfährt auch der Einheit ihr Recht, denn das Unterschiedene, das gesetzt ist, wird wieder aufgehoben. Es muß in die Einheit zurückkehren; denn die Wahrheit des Unterschiedenen ist, in Einem zu sein. Und durch diese Bewegung erst ist die Einheit wahrhaft konkret.

Das ist die Lebendigkeit überhaupt, sowohl die natürliche, als die des Geistes; es ist die Lebendigkeit der Idee. Die Idee ist nichts Totes, nicht ein abstraktes Wesen. Daher ist es unrecht und unvernünftig und das Schlechteste, Gott, der nichts Abstraktes sein kann, in solchen abstrakten Ausdrücken wie *être suprème*, höchstes Wesen, von dem weiter nichts gesagt werden könne, sich vorzustellen. Ein solcher Gott ist

[1]) I, 3 st. d.: So ist die Idee ihrem Inhalte nach in sich konkret, so wohl an sich, und ebenso ist das Interesse, daß es für sie heraus sei, was sie an sich ist. Beide Begriffe verbunden, so haben wir die Bewegung des Konkreten (XIII, 37).

Produkt des Verstandes, ist leblos, tot.[1]) — Man muß in der Bewegung erstens das Herausgehen aus dem Einen in die Zweiheit, und zweitens das Zurückkehren zum Einen betrachten und unterscheiden. Wir müssen unsere Beobachtung darauf richten, daß der Unterschied, indem er ist, ein verschwindender, ideeller, aufgehobener ist, aber nur deswegen, damit die volle, konkrete Einheit, nicht die leere Einheit des Verstandes, zum Fürsichsein kommt.

Dies sind die Bestimmungen der Entwicklung des Konkreten. Um aber diese Bestimmungen leichter zu fassen, der Vorstellung noch näher zu bringen, wollen wir nun noch einige Beispiele des Konkreten, zunächst von sinnlichen Dingen, anführen.

Natürliche Dinge zeigen sich uns sogleich als konkret. Die Blume z. B. hat vielfache Qualitäten, Farbe, Geruch, Geschmack, Gestalt usf.; aber sie sind in Einem; keine von diesen Qualitäten darf fehlen; sie sind nicht hier und dort, der Geruch hier, die Farbe dort, sondern Farbe, Geruch usf. sind ineinandergebildet zu Einem, obgleich als Unterschiede. Man kann sie auch nicht mechanisch zusammensetzen. Ebenso ist ein Blatt in sich konkret; jeder einzelne Teil des Blattes hat alle Eigenschaften, die das ganze Blatt hat. Ebenso enthält Gold in jedem seiner Punkte alle seine Qualitäten ungetrennt und ungeteilt; wo es gelb ist, hat es auch seine spezifische Schwere; es ist nicht an einem Ort gelb, an einem andern spezifisch schwer. Diese Konkretion lassen wir beim Sinnlichen unmittelbar gelten; erst beim Geistigen, beim Gedanken kommt es darauf an, die Unterschiedenen als sich Entgegengesetzte zu fassen. Wir finden es nicht widersprechend und lassen uns nicht dadurch stören, daß der Geruch der Blume etwas Anderes ist als die Farbe derselben, daß also Geruch und Farbe Andere gegeneinander, und daß sie doch schlechthin miteinander verbunden sind. Wir setzen dies nicht einander entgegen. Der Verstand, das verständige Denken kommt eher darauf, zu bestimmen, inwiefern voneinander Verschiedenes sich entgegengesetzt ist und auf welche Weise es als unverträglich miteinander gefaßt werden kann. Sprechen wir z. B. von der Materie oder vom Raum, so wissen wir: die Materie ist zusammengesetzt, der Raum ist kontinuier-

[1]) I, 1 anschl.: Der Rhythmus des Göttlichen ist die Entzweiung des Einen wie die Einheit des Entzweiten.

lich, ununterbrochen. Ich kann den Raum auf verschiedene Weise ausfüllen, aber er läßt sich nicht unterbrechen. Auf der anderen Seite können wir im Raum durchaus überall Punkte setzen, ihn punktuell machen. Dasselbe gilt von der Materie. Sie ist überall zusammengesetzt, also überall teilbar, bis zu den Atomen; und dennoch ist sie überall schlechthin kontinuierlich, ein Kontinuum in sich. (Jedes Atom ist noch weiter teilbar.) Trotzdem sprechen wir von Atomen. Wir haben so die gedoppelte Bestimmung von Teilbarkeit und Kontinuität der Materie. Der Verstand hingegen sagt: sie sei kontinuierlich oder punktuell, atomistisch; er setzt beide Bestimmungen einander fest gegenüber. Die Atome, sagt er, schließen die Kontinuität aus. Aber in der Tat ist die Materie nicht eine dieser beiden Bestimmungen schlechthin; die Vernunft hebt beide Bestimmungen als entgegengesetzte auf und sagt: jedes Kontinuum ist Atom, und jedes Atom ist kontinuierlich.

Oder ein Beispiel aus einer höheren Sphäre: Wir sagen vom Menschen, er habe Freiheit; die entgegengesetzte Bestimmung ist die Notwendigkeit. ‚Wenn der Geist frei ist, so ist er nicht der Notwendigkeit unterworfen'; und dann das *oppositum*: ‚Sein Wollen, Denken usf. ist durch Notwendigkeit bestimmt, also nicht frei'; ‚Eins', sagt man nun, ‚schließt das Andere aus'. Bei solchen Meinungen nehmen wir die unterschiedenen Bestimmungen als sich ausschließende, als nicht ein Konkretes bildende. Das Wahre ist aber die Einheit der Gegensätze; und wir haben zu sagen, daß der Geist in seiner Notwendigkeit frei ist, nur in ihr seine Freiheit hat, wie seine Notwendigkeit in seiner Freiheit besteht. So sind die Unterschiedenen in Einheit gesetzt. Wir kommen zwar schwerer zu dieser Einheit, an diese Einheit will der Verstand nicht heran; aber man muß zu ihr streben und sie erlangen. Es ist immer leichter zu sagen, daß die Notwendigkeit die Freiheit ausschließe *et vice versa*, als das Konkrete festzuhalten. — Es gibt freilich Gestalten, die nur notwendige sind, der Notwendigkeit unterliegen, einseitig der Notwendigkeit angehören; es sind die natürlichen Dinge; aber diese sind daher auch unwahre Existenzen, — womit nicht gesagt sein soll, daß es solche nicht gebe, sondern nur, daß sie ihre Wahrheit nicht in sich selbst haben. Die Natur ist ebendarum abstrakt, kommt nicht zur wahrhaften Existenz. Der Geist kann aber nicht einseitig sein. Wenn er als bloße Freiheit

gefaßt wird, ohne Notwendigkeit, so ist er Willkür, abstrakte oder formelle, leere Freiheit.[1])

Dies sind die Bestimmungen und Verhältnisse, die ich vorausschicken wollte. Durch sie sind die Kategorien bestimmt, die den Begriff der Geschichte der Philosophie ausmachen.

Wenn wir diese Bestimmungen der Natur des Konkreten und der Entwicklung festhalten, so bekommt die Mannigfaltigkeit der Philosophien sogleich einen anderen Sinn. Denn das Mannigfaltige erscheint dann nicht mehr so, wie es gewöhnlich genommen wird, als etwas Festes, gegeneinander Gleichgültiges, Selbständiges, Vieles u. dgl. Sondern das Mannigfaltige muß als in der Bewegung begriffen gefaßt werden, — einer Bewegung, die alle festen Unterschiede verflüssigt und zu vorübergehenden Momenten herabsetzt.

So ist mit einem Male das Gerede von der Verschiedenheit der Philosophien, als ob das Mannigfaltige ein Stehendes, Festes, außer einander Bleibendes sei, niedergeschlagen und an seinen Ort gestellt; — das Gerede, an welchem das Vornehmtun gegen Philosophie eine selbst unüberwindliche Waffe gegen sie zu besitzen glaubt, und in seinem Stolze auf solche armseligen Bestimmungen — ein wahrer Bettelstolz — zugleich selbst über das ganz Wenige ganz unwissend ist, was es besitzt und zu wissen hat, z. B. hier Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit. Dies ist eine Kategorie, die doch jeder versteht, er hat gar kein Arges daran, ist damit bekannt und meint, sie als eine völlig verstandene handhaben und gebrauchen zu können; es verstehe sich von selbst, daß er wisse, was das ist. Die aber die Mannigfaltigkeit für eine absolut feste Bestimmung halten, kennen ihre Natur und die Dialektik derselben nicht. I, 3

Dies sind die Bestimmungen, die ich vorausschicken wollte. Ich habe sie nicht bewiesen, sondern nur historisch aufgezählt und gesucht, sie plausibel zu machen nach unserer Vorstellung. II

[1]) I, 3 st. d.: Diese falsche Freiheit ist die Willkür, und sie ist eben damit das Gegenteil ihrer selbst, die bewußtlose Gebundenheit, leere Meinung von Freiheit (XIII, 39).

I—II Von diesen Bestimmungen haben wir jetzt die Anwendung zu machen und die konkreten Folgen zu sehen; deshalb habe ich sie aufgeführt. Wir gehen so zum Näheren, Bestimmteren der Geschichte der Geschichte der Philosophie über.

II. Anwendung dieser Bestimmungen auf die Geschichte der Philosophie.

a.

II *α*) Nach diesen Bestimmungen ist Philosophie der Gedanke, der sich zum Bewußtsein bringt, sich mit sich selbst beschäftigt, sich zum Gegenstand macht, sich selbst denkt, und zwar in seinen unterschiedenen Bestimmungen. Die Wissenschaft der Philosophie ist so eine Entwicklung des freien Gedankens, oder vielmehr sie ist das Ganze dieser Entwicklung, ein Kreis, der in sich zurückgeht, ganz bei sich bleibt, ganz er selbst ist, welcher nur zu sich selbst zurückkommen will. Wenn wir uns mit Sinnlichem beschäftigen, so sind wir nicht bei uns selbst, sondern bei Anderem. Das ist anders bei der Beschäftigung mit dem Gedanken; der Gedanke ist nur bei sich selbst. Die Philosophie ist so die Entwicklung des Gedankens, der in seiner Tätigkeit nicht geniert ist. — So ist die Philosophie ein System. System ist in neuerer Zeit ein Wort des Vorwurfs geworden, indem man dabei die Vorstellung hat, daß es sich an ein einseitiges Prinzip hält. Aber die eigentliche Bedeutung von System ist Totalität, und es ist nur wahr als eine solche Totalität, welche vom Einfachsten anfängt und durch Entwicklung sich immer konkreter macht.

β) Die Geschichte der Philosophie nun ist ganz dasselbe und nichts Anderes. In der Philosophie als solcher, in der jetzigen, letzten ist enthalten alles das, was die Arbeit von Jahrtausenden hervorgebracht hat; sie ist das Resultat alles Vorhergehenden. Und dieselbe Entwicklung des Geistes, geschichtlich betrachtet, ist die Geschichte der Philosophie. Sie ist eine Geschichte aller Entwicklungen des Geistes aus sich, eine Darstellung dieser

Momente, Stufen, wie sie in der Zeit aufeinander gefolgt sind. Die Philosophie ist die Darstellung der Entwicklung des Gedankens, wie er an und für sich, ohne Beiwesen ist; die Geschichte der Philosophie ist diese Entwicklung in der Zeit. Folglich ist die Geschichte der Philosophie identisch mit dem System der Philosophie. Die Identität beider ist freilich noch eine Behauptung, wovon der eigentliche, spekulative Beweis hier nicht gegeben werden kann. Er betrifft die Natur der Vernunft, des Denkens, und diese ist in der Wissenschaft der Philosophie selbst zu betrachten. Den empirischen Beweis liefert die Geschichte der Philosophie. Sie hat zu zeigen, daß ihr Verlauf die Systematisierung des Gedankens selbst ist. In ihr wird dasselbe sich darstellen wie in der Philosophie, bloß mit dem Beiwesen der Zeit, den geschichtlichen Nebenumständen des Landes, der verschiedenen Individuen usf. W a n n die Philosophie in der Zeit hervortritt, ist ein weiterer Punkt, den wir bei der zweiten Seite der Einleitung betrachten werden.

Der Geist an und für sich ist durch und durch, ganz N. St.
vollständig konkret; indem er wirkt, hat er nicht nur die Form, sich seiner bewußt zu werden im reinen Gedanken, sondern er bringt sich in der Totalität dessen hervor, was zu seiner Gestaltung gehört; und diese ist eine Gestalt der Weltgeschichte. Wenn der Geist fortschreitet, so muß er in seiner Totalität fortschreiten; und da sein Voranschreiten in die Zeit fällt, so fällt auch das Ganze seiner Entwicklung in die Zeit. Der Gedanke, das Prinzip einer Zeit ist der Alles durchdringende Geist. Dieser hat fortzuschreiten in dem Bewußtsein seiner selbst, und dieses Fortschreiten ist die Entwicklung der ganzen Masse, der konkreten Totalität, und diese fällt in die Äußerlichkeit und daher in die Zeit.

Da die Geschichte der Philosophie mit dem reinen Gedanken zu tun hat, so ist sie selbst eine Wissenschaft, d. h. nicht ein Aggregat von Kenntnissen, auf eine gewisse Weise geordnet, sondern eine Entwicklung des Gedankens, welche an und für sich notwendig ist. Sie muß aber Rücksicht nehmen auf die Notwendigkeit, mit der die Hervorbringung des Gedankens stattfindet in der Zeit. Denn es ist

eine geschichtliche Vorlesung; wir haben uns also geschichtlich zu verhalten, d. h. diese Gestaltungen aufzunehmen, wie sie in der Zeit aufeinander gefolgt sind und in dieser Art des Hervorgehens auseinander zwar als zufällige erscheinen; aber wir müssen auch die Notwendigkeit dieses Hervorgehens bemerklich machen.

Dies ist der Sinn, die Bedeutung der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie entwickelt sich aus der Geschichte der Philosophie und umgekehrt. Philosophie und Geschichte der Philosophie ist Eins ein Abbild des Andern. Das Studium der Geschichte der Philosophie ist Studium der Philosophie selbst, und zwar vornehmlich des Logischen. Von dem Konkreten werden wir weiter unten reden. Um sie so auffassen zu können, muß man zwar vorher wissen, was die Philosophie und ihre Geschichte ist, aber nicht *a priori* die Geschichte der Philosophie nach dem Prinzip einer Philosophie betrachten; rein geschichtlich zeigt sich der Gedanke, wie er für sich selbst fortgeht.

γ) Wie erscheint nun näher die Entwicklung der Philosophie in der Zeit? Wir hatten gesagt: Bei dem Gedanken kann nicht nach einer Bedeutung gefragt werden, weil er selbst die Bedeutung ist; es steckt nichts dahinter, — aber im umgekehrten Sinne, wie man diese Redensart sonst gebraucht; denn der Gedanke ist selbst das Letzte, Tiefste, Hinterste; er ist ganz er selbst. Aber der Gedanke hat auch eine Erscheinung, und insofern man diese von ihm selbst unterscheidet, so kann man von einer Bedeutung desselben sprechen. Die eine Erscheinung des Gedankens ist nämlich die Vorstellung, welche man von dem Gedanken hat, die andere die geschichtliche.

Die erste Erscheinung des Gedankens ist, daß das Denken, der Gedanke als etwas Besonderes erscheint. Außer dem, daß wir denken, daß es Gedanken gibt, gibt es sinnliche Wahrnehmungen, Triebe, Neigungen, Willensbestimmungen usf. Wir haben also noch andere Vermögen oder Tätigkeiten der Seele, die gleiches Recht wie das Denken besitzen. Da steht denn der Gedanke als Besonderes neben anderem Besonderem. In der Philosophie muß aber vom

Denken, vom Gedanken eine ganz andere Vorstellung gefaßt werden. Das Denken ist die Tätigkeit des Allgemeinen. Diese ist wohl insofern etwas Besonderes, als es daneben noch andere Tätigkeiten gibt. Aber seine wahre Natur ist, daß es alles dies Andere unter sich schon begreift. So unterscheidet sich der Mensch vom Tier durch das Denken. Gefühle, Triebe usf. kommen sowohl dem Menschen wie dem Tier zu. Allein die besondern Gefühle, z. B. die religiösen, rechtlichen, moralischen Gefühle kommen nur dem Menschen zu. Die Gefühle an sich, als solche, sind nichts Würdiges, Wahrhaftes; was in ihnen wahr ist, die Bestimmung z. B., daß ein Gefühl religiös ist, kommt nur vom Denken her. Das Tier hat keine Religion, aber Gefühle; und der Mensch hat nur Religion, weil er denkend ist. Das Denken ist das Allgemeine überhaupt; das konkrete Denken hat die Besonderung in sich selbst; das Besondere steht nicht neben dem Abstrakten. — Eine Erscheinung des Denkens, die hiermit zusammenhängt, ist die, daß der Gedanke subjektiv ist. Der Gedanke kommt nur dem Menschen zu, aber nicht nur dem Menschen als einzelnem Individuum, als Subjekt; wir müssen ihn wesentlich in einem objektiven Sinne nehmen. Der Gedanke ist das Allgemeine überhaupt; schon in der Natur, in den Gattungen und Gesetzen derselben sehen wir, daß Gedanken vorhanden sind; sie sind also nicht nur in der Form des Bewußtseins, sondern an und für sich und eben so objektiv. Die Vernunft der Welt ist nicht subjektive Vernunft. Der Gedanke ist das Substantielle, Wahrhafte im Verhältnis zum Einzelnen, was momentan, vorübergehend, vergänglich ist. Das Erkennen der Natur des Gedankens entfernt die subjektive Weise seines Erscheinens; und die Bedeutung desselben ist dann, daß er nicht bloß etwas Besonderes, Subjektives, was bloß unserm Bewußtsein zukommt, sondern das Allgemeine, Objektive an und für sich ist.

Die zweite Erscheinung des Gedankens ist die schon erwähnte geschichtliche, daß die Bestimmungen des Gedankens zu dieser Zeit, in dieser Gegend, an diesem Individuum hervorgetreten sind, sodaß ihr Hervortreten als eine

zufällige Reihenfolge erscheint. Wie diese Erscheinung berichtigt wird, ist schon vorher gesagt worden. Wir nehmen die Gedanken geschichtlich auf, wie sie bei den einzelnen Individuen usw. erschienen sind; es ist eine Entwicklung in der Zeit, aber nach der inneren Notwendigkeit des Begriffs.

Dies ist die einzig würdige Ansicht der Geschichte der Philosophie, oder es ist das wahrhafte Interesse der Geschichte der Philosophie, daß sie zeigt, daß es vernünftig zugegangen ist in der Welt auch nach dieser Seite. Dies hat von vornherein schon eine große Präsumtion für sich; die Geschichte der Philosophie ist die Entwicklung der denkenden Vernunft; im Werden derselben wird es daher wohl vernünftig zugegangen sein. Der Tempel der selbstbewußten Vernunft ist höher als der Tempel Salomonis und anderer Tempel, von Menschen erbaut. Es ist vernünftig daran gebaut worden, nicht etwa so, wie die Juden und Freimaurer am salomonischen bauen. — Daß es vernünftig zugegangen sei, diesen Glauben kann man mitbringen. Es ist der Glaube an die Vorsehung, nur in anderer Weise. Das Beste in der Welt ist das, was der Gedanke hervorgebracht hat. Daher ist es unpassend, wenn man glaubt, nur in der Natur, nicht auch im Geistigen, in der Geschichte usf. sei Vernunft. Wenn man einerseits meint, die Vorsehung habe die Welt regiert, und andererseits doch die Weltbegebenheiten im Gebiete des Geistes — und das sind die Philosophien — für Zufälligkeiten hält, so widerspricht diese Vorstellung der ersten; oder vielmehr es ist mit dem Glauben an die Vorsehung nicht Ernst; er ist nur ein leeres Gerede. Was aber geschehen ist, ist durch den Gedanken der Vorsehung geschehen.

b.

α) Das Erste, was wir als Folge aus dem Vorhergehenden bemerken können, ist, daß wir in der Geschichte der Philosophie *nicht mit Meinungen zu tun* haben. Im gewöhnlichen Leben haben wir zwar Meinungen, d. h. Gedanken über äußerliche Dinge; der Eine meint so, der

Andere so. Aber im Geschäfte des Geistes der Welt ist ein ganz anderer Ernst; da ist Allgemeinheit. Da handelt es sich um die allgemeinen Bestimmungen des Geistes, da ist von keiner Meinung des Einen und Andern die Rede. Der allgemeine Geist entwickelt sich in sich selbst nach seiner Notwendigkeit; seine Meinung ist nur die Wahrheit.

β) Das Zweite ist die Antwort auf die Frage, was es für eine Bewandtnis hat mit den vielerlei Philosophien, von denen man in dem Sinne sprechen hört, daß sie ein Beweis seien gegen die Philosophie, d. h. gegen die Wahrheit. Erstens muß man sagen: es ist nur eine Philosophie. Was hat schon einen formellen Sinn, denn jede Philosophie ist doch wenigstens Philosophie (— insofern sie nur überhaupt Philosophie ist; oft ist es nur Gerede, willkürliche Einfälle usf., was man Philosophie nennt). So wie die verschiedenen Sorten von Obst doch Obst sind, so muß man auch das Verhältnis der verschiedenen Philosophien zu der einen betrachten.[1]) Von vielen Philosophien zu sprechen, hat näher diesen Sinn, daß sie die notwendigen Entwicklungsstufen der zum Bewußtsein ihrer selbst kommenden Vernunft, des Einen sind, wie wir es vorhin gefaßt haben. Was also ihre Aufeinanderfolge betrifft, so ist sie eine notwendige. Es kann daher keine Philosophie eher hervorkommen, als sie erscheint. Im 15. und 16. Jahrhundert sind zwar die alten Philosophien wieder hervorgebracht worden, und dies ist im Fortgang der christlichen Bildung notwendig gewesen. Jedoch wenn vergangene Philosophien nochmals wiederkehren, dann sind es gleichsam nur Mumien des früher Gedachten. Der Weltgeist ist weiter gerückt, und dies ist nicht das Kleid, die Form, in der er noch ausgedrückt findet, was er in der Tat ist.

Die Vernunft ist nur eine; es gibt keine zweite, übermenschliche Vernunft. Sie ist das Göttliche im Menschen. Die Philosophie ist die Vernunft, die sich in der Weise des III 2. XI. 1827

[1]) Vgl. Schiller, Votivtafel LIII:
Welche wohl bleibt von allen Philosophien? Ich weiß nicht.
Aber die Philosophie, hoff ich, soll ewig bestehen.

Denkens erfaßt, zum Bewußtsein bringt, so daß sie sich Gegenstand wird oder weiß in Form des Gedankens. Dies Produzieren, daß sie von sich weiß, ist ebenso auch nur eins, — nur ein und dasselbe Denken. Daher gibt es schlechterdings auch nur eine Philosophie. Vieles kann sich allerdings auch mit dem Namen der Philosophie benennen, was es nicht ist. — Wir haben nichts Spezielles vor uns, denn die Philosophie ist der denkende Geist in der Weltgeschichte. Dieser ist frei, von diesem sind Partikularitäten entfernt. Der denkende Geist, die denkende Vernunft hat es nicht mit den Krämereien der Wissenschaft und der Weisheit der Welt zu tun, sondern der denkende Geist hat es mit sich zu tun. Tausende, die Partikularitäten behandelten, sind vergessen; nur hundert Namen sind uns als solche aufbewahrt. Die Mnemosyne der Weltgeschichte teilt ihren Ruhm nicht an Unwürdige aus; sie erkennt wie die Taten der Heroen in der äußern Geschichte, so auch in der Geschichte der Philosophie nur die Taten der Heroen der denkenden Vernunft an. Diese sind unser Gegenstand. Es sind nicht Meinungen, nicht Zufälligkeiten; es ist die denkende Vernunft, der denkende Geist der Welt, der sich in ihnen geoffenbart hat. Die Reihenfolge dieser Taten ist zwar eine Reihenfolge; aber es ist nur ein Werk, welches hervorgebracht wird. Die Geschichte der Philosophie betrachtet nur eine Philosophie, nur eine Handlung, die aber in verschiedene Stufen abgeteilt ist. — Es hat also von je her nur eine Philosophie gegeben, das Sichwissen des Geistes. Diese eine Philosophie ist also der Gedanke, der sich als Allgemeines weiß, wenn er auch noch nicht konkret in sich, noch formell ist. Das Verschiedene, Viele, was er aus sich hervorbringt, steht unter dem Allgemeinen. An welche Philosophie man also auch komme, man hat darin doch Philosophie. Daher die Entschuldigung nicht statthaft ist: man wolle wohl Philosophie treiben, nur wisse man nicht: welche? Wie Kirschen, Pflaumen usf. Obst sind, so ist jede Philosophie wenigstens Philosophie.

Philosophie ist der sich selbst erfassende Gedanke; er ist konkret, also die sich selbst erfassende Vernunft. Dieses Sich-Erfassen ist ein sich entwickelndes Erfassen. Die erste Weise der Vernunft, der Existenz des Gedankens ist wie der Keim ganz einfach. Diese einfache Existenz ist aber der Trieb, sich weiter zu bestimmen. Das erste Sich-Erfassen des Geistes ist allgemein, abstrakt; die Vernunft ist aber

konkret in sich. Dieses in sich Konkrete soll zum Bewußtsein gebracht werden, — was nicht anders geschehen kann, als daß man die einzelnen Teile nacheinander — jede Bestimmung für sich nach der andern — hervortreten läßt, wie dies bei der Pflanze geschieht. — Eben dies ist aber bemerkenswert, daß dies Nach- und Auseinander der Begriffe sich in der Erkenntnis der einzelnen Systeme zugleich vereint. Die konkreten Vernunftbegriffe bilden sich fort, ohne daß in den Denksystemen der Späteren die früheren untergehen. In der Geschichte ist es wie in der Entwicklung des einzelnen Individuums. Wir lernen nach und nach. Die Fähigkeit des Schreibens, die zu erlernen für uns als Knaben die Hauptsache war, erhält sich beim Manne; aber dies Elementarische einer früheren Stufe vereint sich mit dem Späteren zu einem Ganzen der Bildung. Ebenso erhält sich das Vorhergehende in der Geschichte der Philosophie; es wird nichts weggeworfen. — Das Nähere dieses Fortgangs werden wir in der Geschichte der Philosophie selbst genauer kennenlernen. Es muß aber bei diesem Fortgange angenommen werden, daß es vernünftig zugegangen, daß eine Vorsehung darin präsidiere. Da dies schon bei der Geschichte angenommen werden muß, um wieviel mehr in dem Gange der Philosophie, da diese das Heiligste, Innerste des Geistes selbst ist!

Dadurch fällt also die Vorstellung, daß hier der Eine diese, der Andere jene Meinung zufällig gehabt habe, hinweg; es ist hier nicht von Meinungen Einzelner die Rede; — eine Vorstellung, die beim zufälligen Wissen allerdings zu beachten ist.

Der Fortgang der Philosophie ist notwendig. Jede Philosophie mußte notwendig zu d e r Zeit erscheinen, als sie erschien; jede Philosophie ist so zur rechten Zeit erschienen, keine hat ihre Zeit übersprungen, sondern sie haben alle den Geist ihrer Zeit denkend erfaßt. Religiöse Vorstellungen und Gedankenbestimmungen, Inhalt des Rechts, Inhalt der Philosophie usf., — Alles dies ist ein und derselbe Geist. Die Philosophien haben das, was zu ihrer Zeit über Religion, Staat usw. vorhanden war, zum Bewußtsein gebracht. Daher es eine ungesunde Vorstellung ist, daß eine frühere Philosophie sich wiederhole. — Aber dieser Standpunkt muß nun tiefer bestimmt werden.

Die erste Folge aus dem Gesagten ist, daß überhaupt 1
das Ganze der Geschichte der Philosophie ein in sich konse-

quenter, notwendiger Fortgang ist; er ist in sich vernünftig, in sich frei, durch sich selbst, durch die Idee bestimmt. Die Zufälligkeit, daß es so oder anders sein könnte, ist beim Eintritt in das Studium der Geschichte der Philosophie ein für allemal fortgestoßen und vertrieben. Wie die Entwicklung der Begriffe in der Philosophie notwendig ist, ebenso ist sie es in ihrer Geschichte. Näher bestimmt sich dieser Fortgang nach dem Widerspruche von Inhalt und Form. Das Fortleitende ist die innere Dialektik der Gestaltungen. Das Gestaltete nämlich ist ein Bestimmtes. So muß es beschaffen sein; daß es sei, daß es existiere, dazu gehört Bestimmtheit. Aber so ist es ein Endliches, und das Endliche ist nicht das Wahre, nicht das, was es sein soll. Es widerspricht seinem Inhalte, der Idee; es muß zugrunde gehen. Daß es existiere, dazu gehört freilich andererseits, daß es die Idee in sich habe. Indem es aber bestimmt ist, so ist ihre Form eine endliche, ihre Existenz eine einseitige, beschränkte. Die Idee als das Innere muß diese Form zertrümmern, die einseitige Existenz zerstören, um sich die absolute, mit dem Inhalt identische Form zu geben. In dieser Dialektik des in sich Unendlichen der Idee, welche in einseitiger Form existiert und diese Existenz aufheben muß, liegt das Fortleitende. Dies ist die eine Bestimmung, die uns zu leiten hat in der Geschichte der Philosophie. Der Fortgang als Ganzes ist notwendig. Dies folgt aus der Natur der Idee. Die Geschichte der Philosophie hat dies *Apriori*, dies in der Natur der Idee Liegende nur zu bewähren; sie ist nur ein Beispiel dafür.

Die zweite, nähere Bestimmung ist dies, daß jede einzelne Philosophie für sich genommen notwendig gewesen ist und noch ist, sodaß also keine untergegangen, sondern alle erhalten sind. Die Philosophien sind schlechthin notwendige und somit unvergängliche Momente des Ganzen, der Idee; deshalb sind sie erhalten, aber nicht nur in der Erinnerung, sondern auf eine affirmative Weise. Wir müssen dabei nur unterscheiden zwischen dem besonderen Prinzip einer Philosophie als solchem und der Ausführung dieses Prinzips oder der Anwendung auf die Welt. Die Prinzipien als solche sind erhalten; sie sind notwendig, sie sind ewig in der Idee. Die neueste Philosophie enthält daher die Prinzipien aller vorhergehenden Philosophien, sie ist das Resultat aller früheren.

II Die verschiedenen Philosophien haben sich nicht nur widersprochen, sondern auch widerlegt. Man kann nun

fragen, welchen Sinn diese gegenseitige Widerlegung hat. Die Antwort geht aus dem bisher Gesagten hervor. Widerlegbar ist nur dies, daß irgendeine konkrete Weise oder Form der Idee jetzt und zu jeder Zeit als die höchste gilt. Zu ihrer Zeit ist sie die höchste gewesen; aber indem wir die Tätigkeit des Geistes als sich entwickelnd gedacht haben, tritt sie herab, die höchste zu sein, wird nicht mehr als solche anerkannt und so gleichsam degradiert, nur ein Moment für die folgende Stufe zu sein. Der Inhalt ist nicht widerlegt worden. Die Widerlegung ist nur Herabsetzung einer Bestimmung zu einer untergeordneten. So ist kein philosophisches Prinzip verlorengegangen, sondern alle Prinzipien sind erhalten im Folgenden. Nur die Stellung, die sie gehabt haben, ist verändert.

Dieses Widerlegen kommt bei jeder Entwicklung vor, so beim Aufsprossen des Baumes aus seinem Keim. Die Blüte z. B. ist die Widerlegung der Blätter. Sie scheint die höchste, wahrhafte Existenz des Baumes zu sein. Aber die Blüte wird widerlegt durch die Frucht. Die Frucht, welche das Letzte ist, enthält Alles, was ihr vorhergegangen, alle die Kräfte, welche sich vorher entwickelten. Sie kann nicht zur Wirklichkeit kommen ohne das Vorhergehen aller früheren Stufen. Diese Stufen nun fallen bei den natürlichen Existenzen auseinander, wie die Natur überhaupt die Idee in der Form des Auseinanderseins ist. Im Geiste ist auch diese Sukzession, diese Widerlegung vorhanden, aber so, daß die früheren Stufen in Einheit bleiben. Die letzte, neueste Philosophie muß daher die Prinzipien aller früheren Philosophien in sich enthalten, folglich die höchste sein.

Widerlegen ist daher leichter als rechtfertigen, d. h. das Affirmative an etwas erkennen und es herausheben. Die Geschichte der Philosophie zeigt einerseits die Schranke, das Negative der Prinzipien auf, aber andererseits auch das Affirmative derselben. Nichts ist leichter, als das Negative daran zu zeigen. Man gibt sich die Befriedigung des Bewußtseins, daß man höher stehe als das zu Beurteilende, wenn man das Negative daran erkennt. Dies schmeichelt

der Eitelkeit. Widerlegt man etwas, so ist man darüber hinaus. Wenn man über die Sache hinaus ist, dann ist man nicht in sie eingedrungen. Aber das Affirmative zu finden, dazu gehört, in den Gegenstand eingedrungen zu sein, ihn gerechtfertigt zu haben; und dies ist bei weitem schwerer, als ihn zu widerlegen. — Insoweit also die Philosophien als widerlegt sich zeigen, so werden sie auch als erhalten sich zeigen müssen.

1 Weiter ist hierbei zu bemerken, daß keine Philosophie widerlegt worden ist; und dennoch sind alle auch widerlegt. Was widerlegt worden, ist aber nicht das Prinzip, sondern nur dies an dem Prinzip, daß es das letzte, das absolute sei und als solches absolute Gültigkeit habe. Es ist ein Herabsetzen eines Prinzips zu einem bestimmten Momente des Ganzen. Das Prinzip als solches ist also nicht verschwunden, sondern nur seine Form, das absolute, das letzte zu sein. Dies ist der Sinn der Widerlegung der Philosophien. — Die atomistische Philosophie z. B. hat die Bestimmung, daß das Atom das Absolute sei; es ist das Unteilbare, das Eins, — in seiner weiteren Bestimmung das Individuelle und, noch weiter bestimmt, das Subjektive. Ich bin auch ein Eins, ein Individuum; aber — Subjekt, so bin ich Geist. Das Atom ist aber das ganz abstrakte Fürsichsein, das bloße Eins; und die Atomistik ist dazu gekommen, das Absolute, indem sie es in der abstrakten Bestimmung des Eins zu fassen versuchte, als viele Eins, unendlich viele Eins zu bestimmen. Wir nun sind keine Atomistiker mehr; das atomistische Prinzip ist widerlegt worden. Der Geist ist wohl auch ein Eines, aber nicht mehr das Eins in dieser Abstraktion. Das bloße Eins ist eine zu dürftige Bestimmung und Definition des Geistes, um ihn erschöpfen zu können. Das Eins drückt also das Absolute nicht aus. Aber dieses Prinzip ist auch erhalten (es hat sich durchgehalten bis zum Fichteschen Ich), nur nicht als ganze Bestimmung des Absoluten. — Es ist also keine Philosophie, kein Prinzip einer Philosophie nur widerlegt worden, sondern alle Prinzipien sind auch erhalten; keins kann entbehrt werden. In der wahrhaften Philosophie müssen alle Prinzipien erhalten sein.

Und so gibt es zwei Seiten in Beziehung auf das Verhalten zu dem Prinzip einer Philosophie, eine negative und eine affirmative. Die negative ist die Einsicht in die Ein-

seitigkeit eines Prinzips, die positive oder affirmative die Einsicht, daß es ein notwendiges Moment der Idee sei. Erst indem wir beide berücksichtigen, lassen wir einer Philosophie Gerechtigkeit widerfahren. Beide Seiten müssen in jedem Urteil enthalten sein. An Allem muß man den Mangel, an Allem aber auch das Wahrhafte erkennen. Das Mangelhafte zu erkennen, ist leicht. Aber das Gute zu finden, das erfordert ein tieferes Studium, ein reiferes Alter. Es gehört nicht viel dazu, besonders in unseren Zeiten, eine ältere Philosophie für mangelhaft zu erklären; aber schwer ist es, einzusehen, wie das notwendige Bedürfnis des Geistes sie herbeiführte. — Das ist also die zweite Folge, die bei der Geschichte der Philosophie beobachtet werden muß.

Was nun das betrifft, daß die Philosophien widerlegt III
worden, vergangen seien, so müssen wir sagen, daß sich die Wahrheit dabei doch erhalten habe, daß sie nur eine und in allen dieselbe sei. Das Widerlegen hat also keinen anderen Sinn als diesen, daß die Philosophie einer Zeit zwar der höchste Standpunkt des in seiner Verfassung jedesmal sich entwickelnden Geistes ist, daß aber keine sagen kann, daß sie den höchsten Standpunkt, über welchen es keinen gebe, erreicht habe. Die Einseitigkeit einer solchen Philosophie hat dann nur darin bestanden, daß sie sich für den letzten Standpunkt, für das letzte Ziel der Philosophie gehalten hat. Der Fortgang darüber hinaus — und dies heißt Widerlegung — ist also nur dies, daß eine solche Philosophie dann herabgesetzt wurde von diesem Standpunkt zu einer Stufe, einer Abteilung des Ganzen. Der Fortgang des sich vertiefenden Geistes besteht also darin, daß das zunächst Allgemeine zu einem Besonderen wird. So fange ich in der Logik vom Sein an. Im Fortgange bleibt dies zwar erhalten, aber es wird darauf fortgebaut. Das Sein, erst das ganz Allgemeine, erhält eine besondere Bestimmung. Auf das Sein gründet sich der Gedanke. Der Begriff ist wiederum eine höhere Stufe: der sich bestimmende Gedanke. So bleibt der Gedanke als Allgemeines erhalten, nur wird er nach einer Seite erläutert. Ebenso ist es mit den Prinzipien der Philosophie; der allgemeine Inhalt bleibt immer. Sie haben nur eine andere Stellung erhalten.

In Rücksicht der Widerlegung einer Philosophie durch II
eine andere ist noch eine nähere Bestimmung zu geben, die in der Geschichte der Philosophie selbst vorkommen wird

und uns zeigt, in welchem Verhältnis die Philosophien zueinander stehen und inwiefern die Prinzipien derselben ihre Stellung verändert haben. Das Widerlegen begreift, wie wir sahen, eine Negation in sich. Diese besteht darin, daß das, was man von einem Systeme der Philosophie geglaubt hat, nicht zutrifft. Diese Negation hat nun zweierlei Form. Die eine Form ist, daß das folgende System die Unhaltbarkeit des vorhergehenden zeigt, indem irgend eine Philosophie einer vorhergehenden gegenübergestellt wird und dann das Prinzip der folgenden sich behauptet. Jedes Prinzip des Verstandes ist an sich einseitig; und diese Einseitigkeit wird dadurch aufgezeigt, daß das andere Prinzip ihm entgegengestellt wird. Dieses andere Prinzip ist aber ebenso einseitig. Die Totalität dabei ist also nicht als die sie vereinigende Einheit vorhanden; sie existiert nur als Vollständigkeit im Verlauf der Entwicklung. So steht etwa der Epikuräismus dem Stoizismus entgegen, so auch die Spinozistische Substanz als absolute Einheit dem Eins der Leibnizischen Monade, der konkreten Individualität. Der sich entwickelnde Geist integriert so die Einseitigkeit des einen Prinzips dadurch, daß er das andere zur Erscheinung bringt. — Die zweite, höhere Weise der Negation ist die Vereinigung der verschiedenen Philosophien zu einem Ganzen, sodaß keine für sich bestehen bleibt, sondern alle als Teile der einen erscheinen. Ihre Prinzipien vereinigen sich, indem sie herabgesetzt werden zu Elementen der einen Idee; oder sie sind nur noch als Momente, Bestimmungen, Seiten der einen Idee. Und das ist das Konkrete, was die anderen in sich vereinigt und die wahrhafte Einheit dieser Bestimmungen ausmacht. — Dieses Konkrete ist von dem Eklektischen zu unterscheiden, d. i. von dem bloßen Zusammensetzen verschiedener Prinzipien, Meinungen, gleichsam verschiedener Lappen zu einem Kleid. Das Konkrete ist die absolute, vollkommene Identität dieser Unterschiede, nicht eine äußerliche Zusammensetzung derselben, — wie die menschliche Seele das Konkrete der Seelen überhaupt ist, indem die vegetabilische Seele in der animalischen und diese wiederum in der menschlichen enthalten ist. — Solche

Knoten, wo solche Besonderheiten, solche Philosophien in Einem sind, werden wir in der Geschichte der Philosophie auch kennen lernen. Ein solcher Knoten ist z. B. die platonische Philosophie. Nehmen wir die Dialoge Platos zur Hand, so finden wir, daß einige eleatischen, andere pythagoräischen und noch andere heraklitischen Charakter haben; und doch hat die Philosophie des Plato diese früheren Philosophien in sich vereinigt und dadurch die Unzulänglichkeiten derselben verklärt. Es ist keine eklektische Philosophie, sondern eine absolute, wahrhafte Durchdringung und Vereinigung dieser Philosophien. Ein anderer Knoten ist die alexandrinische Philosophie, die ebensowohl neuplatonische, neupythagoräische, neuaristotelische genannt worden; eben diese Gegensätze hat sie in sich vereinigt.

Wir hatten gesagt, die Vernunft sei nur eine, diese eine Vernünftigkeit ein System und deshalb die Entwicklung der Bestimmungen des Denkens ebenso eine vernünftige. Die allgemeinen Prinzipien erscheinen nach der Notwendigkeit des zu Grunde liegenden Begriffs. Die Stellung der vorhergehenden wird durch das Folgende bestimmt. Das Prinzip einer Philosophie wird in der folgenden zu einem Moment herabgesetzt. Darum ist eine Philosophie nicht widerlegt worden, sondern bloß die Stellung, die sie hatte, ist widerlegt. Wie zuerst die Blätter die höchste Weise der Existenz der Pflanze sind, dann die Knospe, der Blütenkelch, der später zur Hülle im Dienst der Frucht wird, so wird immer das Erste durch das Folgende herabgesetzt. Diese Widerlegung muß vorkommen, damit die Frucht sich zeige, die Alles in sich vereint. III 4. XI. 1827

Die Philosophien sind die Formen des Einen. Wir sehen sie freilich als voneinander verschieden an; aber das Wahre in ihnen ist das *ἀρχόμενον*, das Eine in Allem. Bei näherer Betrachtung werden wir sehen, wie in ihren Prinzipien ein Fortgang stattfindet, sodaß das Folgende nur ein weiteres Bestimmen des Vorhergehenden ist; nur hierin besteht die Verschiedenheit. — Die Prinzipien treten aber auch im Gegensatz auf, und zwar dann, wenn die denkende Reflexion mehr entwickelt, verständiger geworden ist; so das stoische und epikuräische Prinzip. Der Stoizismus macht das Denken als solches zum Prinzip; gerade das Entgegengesetzte bestimmt

der Epikuräismus als das Wahre: die Empfindung, das Vergnügen; der erste also das Allgemeine, der andere das Besondere, Einzelne, der erste den Menschen als denkend und der zweite ihn als empfindend. Beide zusammen machen erst die Vollständigkeit des Begriffs aus, wie denn der Mensch aus Beidem, dem Allgemeinen und dem Besonderen, dem Denken und dem Empfinden besteht. Beides zusammen ist erst das Wahre; aber es erscheint nacheinander im Gegensatz. Im Skeptizismus tritt dann das Negative gegen diese beiden Prinzipien auf. Er hebt die Einseitigkeit einer jeden heraus, aber er irrt, wenn er sie vernichtet zu haben glaubt; denn beide sind notwendig. — Also das Wesen der Geschichte der Philosophie ist, daß einseitige Prinzipien zu Momenten, zu konkreten Elementen gemacht und gleichsam in einem Knoten aufbewahrt werden. Das Prinzip der späteren ist ein höheres oder — was dasselbe ist — ein tieferes. — Der Eklektizismus ist nicht zu gestatten, weil er oft von Eitelkeit geleitet wird. So ist die platonische Philosophie kein Eklektizismus, sondern eine Vereinigung der früheren Philosophien zu einem lebendigen Ganzen, eine Verbindung zu einer lebendigen Einheit des Denkens. Auch die neuplatonische oder alexandrinische Philosophie ist kein Eklektizismus; der Widerspruch der platonischen und aristotelischen Philosophie, der darin vorkommt, ist nur eine Einseitigkeit der Bestimmtheit, die sich für absolut nimmt.

Das Wesentliche ist also, daß man erstens die Prinzipien der philosophischen Systeme erkennt, und zweitens, daß jedes Prinzip als notwendig anerkannt werden muß. Weil es notwendig ist, tritt es zu seiner Zeit als das höchste hervor. Wird dann weitergegangen, so ist das Frühere in der neueren, weiteren Bestimmung nur ein Ingrediens; es wird aber mitgenommen, nicht weggeworfen. Alle Prinzipien sind so erhalten. Z. B. das Eins, die Einheit liegt durchaus Allem zu Grunde; was sich in der Vernunft entwickelt, geht nur in ihrer Einheit voran. Die Denkbestimmung des Eins können wir nicht entbehren, wenn auch diejenige Philosophie, die das Eins zum höchsten Prinzip gemacht hat, die demokritische, für uns leer ist.

Um jedes System wahrhaft zu wissen, dazu gehört, daß man es in sich gerechtfertigt hat. Man versteht keine Philosophie, wenn man sie bloß widerlegt; man muß auch das Wahre darin erkannt haben. Nichts ist leichter als kritisieren,

d. h. die Grenze, das Negative von irgend etwas einsehen; und besonders neigt die Jugend zum Kritisieren. Erkennt man aber allein das Negative, so erkennt man nicht den Inhalt; denn dieser ist ein Affirmatives. Man ist dann darüber hinaus, d. h. nicht darin. Die Wahrheit der philosophischen Systeme zu erkennen, das ist das Schwere; und erst, wenn man sie in sich gerechtfertigt hat, kann man von ihrer Grenze, ihrer Beschränktheit sprechen.

γ) Eine dritte Folge aus dem bisher Gesagten ist, daß II
wir es nicht mit Vergangenem zu tun haben, sondern mit dem Denken, mit unserem eigenen Geist. Es ist also keine eigentliche Geschichte, oder es ist eine Geschichte, die zugleich keine ist; denn die Gedanken, Prinzipien, Ideen, die wir vor uns haben, sind etwas Gegenwärtiges; sie sind Bestimmungen in unserem eigenen Geist. Historisches, d. h. Vergangenes als solches, ist nicht mehr, ist tot. Die abstrakte historische Tendenz, sich mit leblosen Gegenständen zu beschäftigen, hat in neueren Zeiten sehr um sich gegriffen. Das Herz muß verstorben sein, wenn es seine Befriedigung darin finden will, mit Totem und mit Kadaver zu tun zu haben. Der Geist der Wahrheit und des Lebens lebt nur in dem, was ist. Der lebendige Geist spricht: Lasset die Toten ihre Toten begraben und folget mir nach! Gedanken, Wahrheiten, Erkenntnisse, wenn ich sie nur historisch weiß, so sind sie außerhalb meines Geistes, d. h. sie sind für mich tot; ich habe nicht mein Denken, nicht meinen Geist dabei; mein Gedanke ist darin nicht gegenwärtig, mein Innerstes nicht präsent. Der Besitz bloß historischer Kenntnisse ist wie der juristische Besitz von Dingen, mit denen ich nichts weiter anzufangen weiß. Läßt man es bloß bei der Kenntnis dessen, was dieser oder jener gedacht hat, was überliefert ist, dann überliefert man auch sich selber, verzichtet auf das, wodurch der Mensch Mensch ist, auf das Denken. Man beschäftigt sich dann nur mit dem Denken und Geiste Anderer, untersucht nur, was Anderen Wahrheit gewesen ist. Man muß aber selbst denken. Beschäftigt man sich mit der Theologie nur historisch, etwa indem man lernt, was Kirchenkonzilien, Ketzer und Nicht-

ketzer von der Natur Gottes erkannt haben, so kann man dabei wohl erbauliche Gedanken haben; aber den eigentlichen Geist hat man nicht. Um diesen zu haben, bedarf es keiner theologischen Gelehrsamkeit. Wenn die historische Tendenz in einem Zeitalter überwiegend ist, dann kann man annehmen, daß der Geist in Verzweiflung geraten, gestorben sei, daß er aufgegeben habe, sich selbst zu befriedigen; sonst würde er sich nicht mit solchen Gegenständen beschäftigen, die für ihn tot sind. — In der Geschichte des Gedankens ist es um den Gedanken zu tun; wir müssen betrachten, wie der Geist sich in sich vertieft, um zum Bewußtsein seiner selbst zu gelangen, wie der Mensch sich Rechenschaft gibt von dem Bewußtsein seines Geistes. Um dies zu können, muß er mit s e i n e m Geiste dabei sein. — Ich spreche hier aber nur gegen das rein geschichtliche Verhalten. Keineswegs soll hierdurch das Studium der Geschichte überhaupt verächtlich gemacht werden. Wir selbst wollen uns ja mit der G e s c h i c h t e der Philosophie befassen. Wenn aber ein Zeitalter Alles historisch behandelt, sich also immer nur mit der Welt beschäftigt, die nicht mehr ist, sich also in Totenhäusern herumtreibt, dann gibt der Geist sein eigenes Leben, welches im Denken seiner selbst besteht, auf.

III Es ist Alles erhalten. Wir haben es daher in der Geschichte der Philosophie mit dem Vergangenen, aber ebensosehr mit dem Gegenwärtigen zu tun, d. h. mit solchem, das für unseren denkenden Geist notwendig Interesse hat. Wir haben es wie in der politischen Geschichte mit großen Charakteren zu tun, mit Recht und Wahrheit; das ist menschlich, das zieht uns an, bewegt unser Gemüt. Wir haben nicht bloß etwas abstrakt Historisches vor uns. Am Verstorbenen, Vergangenen kann man kein Interesse haben; dies hat nur für Gelehrsamkeit, Eitelkeit Interesse.

II Mit der rein historischen Behandlungsweise hängt auch zusammen, daß ein Lehrer der Geschichte der Philosophie unparteiisch sein soll. Diese F o r d e r u n g d e r U n p a r t e i l i c h k e i t hat meist keinen anderen Sinn, als daß der Lehrer der Geschichte der Philosophie sich wie tot verhalten soll bei der Darstellung der Philosophien, daß er

diese als etwas von seinem Geiste Getrenntes, als etwas Äußerliches behandeln, daß er sich eigentlich gedankenlos damit beschäftigen soll. Tennemann z. B. gibt sich dies Ansehen der Unparteilichkeit. Genauer besehen steckt er aber ganz in der kantischen Philosophie, deren Hauptsatz es ist, daß das Wahre nicht zu erkennen sei. Dann ist aber Geschichte der Philosophie ein trauriges Geschäft, wenn man im Voraus weiß, daß man sich nur mit verunglückten Versuchen abgeben muß. Tennemann rühmt die verschiedensten Philosophen über ihr Studium, ihr Genie usf.; er tadelt sie aber auch, daß sie noch nicht auf dem kantischen Standpunkt gewesen, oder überhaupt, daß sie philosophiert haben. Man soll also nicht Partei nehmen für den denkenden Geist. Will man die Geschichte der Philosophie aber würdig studieren, so besteht die Unparteilichkeit darin, daß man keine Partei nehme für die Meinungen, Gedanken, Begriffe der Individuen. Jedoch muß man Partei nehmen für die Philosophie und sich nicht bloß mit der Kenntnis des Denkens Anderer beschränken und begnügen. Die Wahrheit wird nur erkannt, wenn man mit seinem Geiste dabei ist; die bloße Kenntnis zeigt nicht, daß man wirklich dabei ist.

III Wie in jeder Geschichte, so müsse man vorzüglich auch in der Geschichte der Philosophie unparteiisch sein: dies wird von Vielen als Haupterfordernis aufgestellt, weil man sonst von seinem System ausgehe und die anderen danach beurteile. Dies scheint eine billige Forderung zu sein. Aber mit der Unparteilichkeit hat es hier seine eigne Bewandtnis, — eine ähnliche wie in der Geschichte. Bei einer geschichtlichen Biographie, Beschreibung, z. B. von Rom, Caesar, muß man allerdings Partei ergreifen; man hat hier einen bestimmten Gegenstand vor sich, man muß beurteilen, was richtig, wesentlich, seinem Ziele gemäß ist, und weglassen, was nicht diesem Ziele gemäß ist. Auch kommt noch das Urteil über Recht und Unrecht hinzu; man muß Partei ergreifen für das Rechte und Gute. Sonst zählt man Alles ohne Ordnung und ohne Zusammenhang auf. Ohne Urteil verliert die Geschichte an Interesse. So muß man auch in der Geschichte der Philosophie parteiisch sein, etwas voraussetzen, einen Zweck haben; und dieser ist der reine, freie Gedanke. Was auf diesen in

Bezug steht, muß beigebracht werden. Aber die Geschichte der Philosophie soll eigentlich keinen solchen Zweck haben; sie soll unparteiisch behandelt werden. Will man Unparteilichkeit in der Geschichte der Philosophie, so will man aber nichts Anderes, als daß sie gedanken-, gehaltlos sei, — ein bloßes Aneinanderreihen, Hererzählen, ohne die verschiedenen Teile in Zusammenhang zu bringen. Aber wir wollen die Prinzipien der Geschichte der Philosophie in ihrer Ordnung auffassen und den notwendigen Zusammenhang derselben zu entwickeln suchen.

II Ich habe hieran noch einige Bemerkungen anzuschließen über die Art der Behandlung der Geschichte der Philosophie.

III. Folgen für die Behandlung der Geschichte der Philosophie.

Es erhellt schon zum Voraus, daß die Zeit eines Semesters zu kurz ist, die Geschichte der Philosophie, diese Arbeit des Geistes von mehreren tausend Jahren, ganz vollständig auseinanderzusetzen. Das Feld muß also beschränkt werden. Aus dem, was wir bisher über die Art der Geschichte, von der wir sprechen wollen, gesagt haben, folgt in Rücksicht auf die Ausdehnung, α) daß wir uns nur mit den Prinzipien der Philosophien und ihrer Entwicklung befassen. Besonders bei den älteren Philosophien wird dies der Fall sein, und zwar weniger wegen des Mangels an Zeit, als deshalb, weil sie allein es sind, welche uns interessieren können. Sie sind die abstraktesten, einfachsten und daher auch unbestimmtesten, oder solche, an denen die Bestimmtheit noch nicht gesetzt ist, wenn sie auch alle Bestimmungen in sich enthalten. Diese abstrakten Prinzipien reichen hin bis auf einen gewissen Grad, gehen bis auf einen gewissen Punkt, der noch Interesse hat. Weil aber ihre Entwicklung noch nicht vollständig ist, so treten sie in die Qualität von besonderen; d. h. daß sie in der Anwendung sich nur bis auf eine bestimmte Sphäre erstrecken. Dahin gehört z. B. das Prinzip des Mechanismus; wenn wir betrachten wollten, wie *Cartesius* nach diesem Prinzip die animalische

Natur behandelt hat, so würden wir nicht befriedigt werden. Unser tieferer Begriff fordert dafür ein konkreteres Prinzip. Die Erklärungen der vegetabilischen und animalischen Natur aus jenem Prinzip würden uns nicht genügen. Ein abstraktes Prinzip hat in der Wirklichkeit eine ihm angemessene Sphäre. So gilt das Prinzip des Mechanismus in der unorganischen Natur, in der abstrakten Existenz. (Das Lebendige ist das Konkrete, das Unorganische das Abstrakte.) Aber für eine höhere Sphäre paßt es nicht mehr. Die alten, abstrakten Philosophien hatten das Universum z. B. vom atomistischen Prinzip aus gefaßt. Ein solches Prinzip ist für eine höhere Philosophie, für das Leben, den Geist durchaus etwas Ungenügendes. Daher ist das Betrachten seines Bezogenwerdens auf das Leben, den Geist für uns ohne Interesse. In dieser Rücksicht ist es also das philosophische Interesse selbst, welches uns dazu bestimmt, daß wir hier nur die Prinzipien der Philosophien betrachten.

β) Sodann haben wir uns bei den Alten lediglich an das Philosophische, nicht an das Historische, Biographische, Kritische usw. zu halten, also nicht an das, was darüber geschrieben worden oder was dabei nur nebensächliche Dinge sind. Man hat da Vieles hinzugebracht, z. B. daß Thales der Erste gewesen sein soll, der Sonnenfinsternisse vorausgesagt hat, daß Descartes und Leibniz tüchtige Analytiker gewesen u. dgl. mehr. Dies Alles scheiden wir ab. — Ebenso kann uns hier die Geschichte der Ausbreitung der Systeme wenig bekümmern. Unser Gegenstand ist bloß der Inhalt der philosophischen Systeme, nicht die äußere Geschichte derselben. Wir kennen z. B. eine Menge Lehrer des Stoizismus, die in ihrer Zeit stark gewirkt und auch das Einzelne ausgebildet haben. Von diesem Detail abstrahieren wir und übergehen solche Männer. Insofern sie nur als Lehrer berühmt geworden sind, schweigt die Geschichte der Philosophie davon.

Was drittens die Behandlung der verschiedenen Philosophien betrifft, so haben wir uns auf die Prinzipien zu beschränken. Jedes Prinzip, das im System des Gedankens enthalten ist, ist zu seiner Äußerung, seinem Dasein gekom- I

men und hat eine Zeitlang die Herrschaft gehabt. Daß in dieser Form dann das Ganze der Weltanschauung ausgeführt worden ist, das nennt man ein philosophisches System. Man kann nun die ganze Ausführung kennen lernen wollen und hat sie kennen zu lernen. Aber das Interessanteste ist das Prinzip. Wenn nun das Prinzip noch abstrakt ist, so ist es nicht hinreichend, die Gestaltungen zu fassen, die zu unserer Weltanschauung gehören; und die Ausführung bleibt dürftig. Wir erwähnten schon des Prinzips der atomistischen Philosophie. Es zeigt sich sogleich, wenn wir vom Mechanischen weitergehen und das organische Leben betrachten wollen, daß dieses Prinzip schon nicht die Vorstellung der Pflanze, dieses Treibende, sich Vermittelnde, sich Verwirklichende, viel weniger noch das animalische Leben zu fassen vermag. Wenden wir uns zum Geist, so sehen wir, daß das Eins die Tiefe des Geistes am wenigsten aussprechen kann. Die Cartesianische Philosophie z. B. ist auch von der Art, daß zwar das Mechanische hinreichend durch sie begriffen wird; aber wenn wir ihre Bestimmungen auf die organische Welt anwenden wollen, so wird sie ungenügend und daher uninteressant.[1]) Solche Anwendungen auf die weitere Weltanschauung können wir also fortlassen. — Die Philosophien von untergeordneten Prinzipien oder Standpunkten — kann man auch sagen — waren nicht konsequent; sie haben tiefe Blicke getan, die aber außerhalb der Anwendung ihrer Prinzipien lagen. Platos Timaeus z. B. kann als Naturphilosophie angesehen werden; sie geht auch ins Empirische, zeigt sich aber in dieser Ausführung, besonders der Physiologie, als sehr dürftig. Sein Prinzip war noch nicht hinreichend, die Natur als Geist zu fassen (das Ganze der Natur zu umfassen). Aber es fehlt nicht an einzelnen tiefen Blicken. Solche Blicke verdanken sich nicht dem Prinzip, sondern sie stehen ganz inkonsequent für sich als glückliche Gedanken da.

Eine fernere Folge ist diese, daß wir es nicht mit Vergangenem zu tun haben, sondern mit Gegenwärtigem, Präsentem. Nur das Äußerliche daran ist vergangen, die Männer, ihre Schicksale usf.; aber was die Sache betrifft, die sie hervorgebracht haben, so ist diese geblieben. Es ist uns also nicht

[1]) I, 3 anschl.: Wir betrachten daher nur die Prinzipe dieser Philosophien, bei konkreteren Philosophien haben wir dann auch die Hauptentwicklungen, Anwendungen zu berücksichtigen (XIII, 52).

zu tun um historische Kenntnisse, sondern um ein Präsentes, in welchem wir selbst präsent sind. Wir haben es mit dem Begriff zu tun, welcher der unsrige ist. Bloß historische Kenntnis ist ein geringer Gewinn; sie bleibt mir immer ein Fremdes, Äußerliches.

Weiter können wir noch folgern in Betreff der Vergleichung des Studiums der Geschichte der Philosophie mit dem Studium der Philosophie selbst. Was die Geschichte der Philosophie darstellt, ist die Philosophie selbst; das erkannten wir schon. Der Inhalt an und für sich und seine Entwicklung in der Zeit ist ein System; ein und denselben Stufengang, ein und dieselbe Totalität von Stufen finden wir wieder. Nur hat der Geist in der Geschichte der Philosophie eine ungeheuer lange Zeit gebraucht, um zum Begriff seiner selbst zu gelangen. Wir finden ihn in Jahrtausende auseinandergelegt. Wir haben den Schatz der Vernunfterkenntnis von den Älteren erhalten und können uns diesen ganzen, in der Zeit verteilten Reichtum zu eigen machen. Dazu gibt uns die Geschichte der Philosophie Gelegenheit. Dies betrifft nun den näheren Zusammenhang der Geschichte der Philosophie mit der Philosophie selbst. Um in der ersteren ein System zu finden, muß man die Einsicht in das System der Philosophie schon haben. Es ist also die Sache des Lehrers, der sie schon hat, in der Geschichte der Philosophie eine Systematisierung oder logische Entwicklung aufzuzeigen.

Man kann nun meinen, daß die Philosophie selbst in der Entwicklung ihrer Stufen eine andere Ordnung haben müsse als die, in welcher sie in der Zeit hervorgegangen sind. Aber im Allgemeinen, im Ganzen ist die Ordnung dieselbe.

Eine zweite nähere Bestimmung, die hierbei noch zu bemerken ist, schließt sich unmittelbar an die der Entwicklung und des Konkreten an. Denn wir sagten: Das Konkrete sei das An- und Fürsichseiende, die Einheit des Ansichseins und des Fürsichseins. An diesem allgemeinen Begriff sind in Ansehung des Fortgangs, des Stufengangs der Entwicklung folgende Unterschiede vorhanden: Den Anfang macht das Ansich, das Unmittelbare, abstrakt Allgemeine. Das, was den Anfang macht, ist noch nicht fortgeschritten, ist noch zu keinem Andern gekommen. Das Zweite ist das Fürsich, das Dritte das An- und Fürsich. Das Konkretere ist also das Spätere. So tritt der Unterschied auf, daß das Erste das Abstrakteste, Dürftigste, an Bestimmungen Ärmste ist, wäh-

rend das Fortgeschrittene das Reichere ist. Dieser Unterschied zeigt uns sogleich die Richtigkeit der Stufen gegeneinander. Dies kann zwar der Vorstellung widersprechend scheinen,[1]) denn das Erste — könnte man meinen — sei das Konkrete. Das Kind sei noch in der ursprünglichen Ganzheit seiner Natur und stehe mit dem Ganzen der Welt zusammen. Der Mann sei nicht mehr diese Totalität; er beschränke sich, mache sich eine bestimmte Seite des Ganzen zu eigen, gebe sich einem Geschäfte hin; er führe so ein abstraktes Leben.[2]) So sei es auch in der Stufenfolge der Intelligenz, der Erkenntnis: Gefühl und Anschauung seien das Erste, das ganz Konkrete, das Denken dagegen, das Spätere, die Tätigkeit der Abstraktion. In der Tat aber ist es hier umgekehrt. Wir müssen nämlich berücksichtigen, auf welchem Boden wir uns befinden. Wir sind in der Geschichte der Philosophie auf dem Boden des Gedankens. Vergleichen wir das Gefühl mit dem Gedanken, so zeigt sich, daß in einer Hinsicht das Gefühl wie das sinnliche Bewußtsein überhaupt wohl das Konkretere ist; es ist nämlich das Konkretere überhaupt; aber zugleich ist es das Ärmere an Gedanken. Wir haben so das natürlich Konkrete von dem Konkreten des Gedankens zu unterscheiden. Das Natürliche ist mannigfach gegen die Einfachheit des Gedankens. Mit der natürlichen Vielfalt des sinnlichen Anschauens verglichen, ist der Mann arm; aber in Hinsicht des Denkens ist das Kind das Ärmere, der Mann das Konkretere; er ist reicher an Gedanken.[3]) Wir haben es

[1]) I, 3 st. d.: Es kann dies der nächsten Vorstellung entgegengesetzt scheinen, aber philosophische Vorstellungen sind ebenso oft das gerade Gegenteil, was man meint, wie man es in der gewöhnlichen Vorstellung hat, — aber diese nicht finden will (XIII, 53).

[2]) I, 3 anschl.: Der Mann handelt nach bestimmten Zwecken, nicht mit ganzer Seele und ganzem Gemüt, sondern zersplittert sich in eine Menge von abstrakten Einzelheiten; das Kind, der Jüngling handeln aus voller Brust (XIII, 54).

[3]) I, 3 anschl.: Der Zweck des Mannes ist allerdings abstrakt, als von allgemeiner Art, z. B. seine Familie zu ernähren oder Amtsgeschäfte zu verrichten; aber er trägt zu einem großen objektiven, organischen Ganzen bei, befördert es, steht ihm vor, — da in den Handlungen des Kindes nur ein kindisches Ich, und zwar momentan, in den Handlungen des Jünglings Hauptzweck seine subjektive Bildung ist, oder ein Schlagen ins Blaue (XIII, 54).

hier mit dem Konkreten des Gedankens zu tun; und da ist das wissenschaftliche Denken das Konkretere gegen die sinnliche Anschauung.

Also das Anfängliche des Geistes ist das Ärmere, das spätere das Reichere. Dies angewandt auf die verschiedenen Gestaltungen der Philosophie, so folgt daraus erstens, daß die ersten Philosophien die ärmsten an Inhalt sind; die Idee ist in ihnen am wenigsten bestimmt; sie halten sich ganz in Allgemeinheiten, die unerfüllt sind. Dies muß man wissen, um nicht von den alten Philosophien Bestimmungen zu verlangen, die erst ein späteres, konkreteres Bewußtsein zu geben im Stande ist. Fragt man z. B., ob die Philosophie des Thales Theismus gewesen sei oder nicht,[1]) so legt man dabei unsere Vorstellung von Gott zu Grunde. Eine solche tiefere Vorstellung ist bei den Alten noch nicht zu finden; und man hat daher einerseits Recht, die Philosophie des Thales als Atheismus anzusprechen. Aber andererseits verursacht man damit auch ein großes Unrecht; denn der Gedanke als Gedanke des Anfangs konnte noch nicht die Entwicklung, die Tiefe haben, zu der wir gekommen sind. Tiefe scheint als das Intensive dem Extensiven entgegengesetzt zu sein; aber im Geist ist die größere Intension zugleich die weitere Expansion, der größere Reichtum. Die wahre Intensität des Geistes ist, zur Stärke des Gegensatzes, der Trennung, Entzweiung zu kommen; und seine Ausbreitung ist die Macht, über den Gegensatz überzugreifen, die Trennung zu überwinden. — So war in neuerer Zeit auch die Frage, ob Thales einen persönlichen Gott oder ein unpersönliches, bloß allgemeines Wesen behauptet habe. Hier kommt es auf die Bestimmung der Subjektivität, den Begriff der Persönlichkeit an. Die Subjektivität, wie wir sie fassen, ist aber eine viel zu reiche und intensive Bestimmung, als daß sie bei Thales vorkommen könnte; sie ist in den älteren Philosophien überhaupt nicht zu suchen.[2])

---

[1]) Flatt, *De Theismo Thaleti Milesio abjudicando. Tub.* 1785. 4. (H.)

[2]) I, 3 anschl.: In der Phantasie und Vorstellung hatten die griechischen Götter wohl Persönlichkeit, wie der Eine Gott in der jüdischen Religion; aber es ist ein ganz Anderes, was Vorstellung der Phantasie, oder was Erfassen des reinen Gedankens und des Begriffs ist (XIII, 55).

Eine zweite Folge, die aus dem Gesagten hervorgeht, betrifft wiederum die Behandlungsweise der alten Philosophien. Man muß bei ihnen genau nur historisch zu Werke gehen, man muß ihnen nur das zuschreiben, was unmittelbar als geschichtlich von ihnen angegeben ist. In vielen, ja in den meisten Geschichten der Philosophie kommen hierüber Unrichtigkeiten vor, indem man gewöhnlich einem Philosophen eine Menge von metaphysischen Sätzen beigelegt findet, von denen er kein Wort gewußt hat. Es liegt uns zwar nahe, ein Philosophem, das wir finden, nach unserer Reflexionsstufe umzuformen. Aber das Wichtigste in der Geschichte der Philosophie ist eben dies, daß wir wissen, o b ein solcher Satz schon entwickelt war oder nicht; denn in dieser Entwicklung besteht eben der Fortgang der Philosophie.[1]) Um diesen Fortgang in seiner Notwendigkeit aufzufassen, müssen wir jede Stufe für sich betrachten, d. h. uns allein an den Standpunkt des Philosophen selbst halten, den wir behandeln. In jedem Satze, jeder Idee stecken wohl andere, weitere Bestimmungen und folgen richtig daraus; aber es ist ganz etwas Anderes, ob sie schon herausgesetzt sind oder nicht. Der ganze Unterschied in den Gestaltungen der Geschichte der Philosophie ist nur der des Ansichseins und des Heraussetzens der Gedanken. Auf das Heraussetzen des innerlich Enthaltenen kommt es allein an. Daher kann man sich nicht genau genug an das Historische, an die eigenen Worte der Philosophen selbst halten. Sonst bringt man gleich fernere Gedankenbestimmungen hinzu, die noch nicht zum Bewußtsein derselben gehören. So sagt Aristoteles,[2]) Thales habe gesagt: Das Prinzip (ἀρχή) aller Dinge sei das Wasser. Aber andererseits wird als historisch angegeben, daß erst Anaximander das Wort ἀρχή in der Bedeutung von Prinzip gebraucht habe. Das Wort ἀρχή war vielleicht zu Thales' Zeit schon geläufig, etwa als Anfang in der Zeit, aber nicht als Gedanke des zu Grunde Liegenden, Allgemeinen. Wir können also dem Thales die Gedankenbestimmung von Ursache, Prin-

[1]) I, 3 anschl.: Der Unterschied der Zeiten, der Bildung und der Philosophien besteht gerade darin, ob solche Reflexionen, solche Gedankenbestimmungen und Verhältnisse des Begriffes ins Bewußtsein herausgetreten waren, — ein Bewußtsein so weit entwickelt worden war, oder nicht (XIII, 57).

[2]) Met. I, 3.

zip noch nicht zuschreiben;[1]) dazu gehört eine weitere Entwicklung des Verstandes. Der Unterschied der Bildung besteht nur in dem Unterschied der Gedankenbestimmungen, die ins Bewußtsein der Zeit gebracht worden sind. Um noch weiter in Beispielen fortzufahren, so könnte man auch mit Brucker[1]) sagen, Thales habe den Satz: *Ex nihilo nihil fit*, stillschweigend angenommen; denn er habe das Wasser als ewiges Element betrachtet, als etwas, was ist. So wäre Thales unter diejenigen Philosophen zu rechnen, welche die Schöpfung aus dem Nichts leugnen. Aber diese Folgerung kann nicht dem Thales selbst zugeschrieben werden; von einem solchen Satze hat er — geschichtlich gesehen — garnichts gewußt.

Auch Herr Professor Ritter, dessen Geschichte der ioni- I, 3
schen Philosophie fleißig geschrieben ist, und der darin im Ganzen mäßig ist, nichts Fremdes hineinzutragen, hat dem Thales doch vielleicht mehr zugeschrieben, als geschichtlich ist. Er sagt: „Daher müssen wir die Betrachtung der Natur, welche wir bei Thales finden, durchaus als eine dynamische ansehen . . .“.[2]) Das ist etwas ganz Anderes, als was Aristoteles sagt. Von allem diesem ist bei den Alten über Thales nichts gemeldet. Diese Konsequenz liegt nahe, aber geschichtlich läßt sie sich nicht rechtfertigen. Wir dürfen nicht aus einer alten Philosophie durch dergleichen Schlüsse etwas ganz Anderes machen, als sie ursprünglich ist.

Eine dritte Folge ist diese, daß wir nicht glauben müssen, I
die Fragen unseres Bewußtseins, unseres Interesses bei den Alten beantwortet zu finden. Denn solche Fragen setzen eine größere Ausbildung, eine tiefere Bestimmung des Gedankens voraus als die, die bei den Alten vorhanden war, deren Begriff noch nicht zur Intensität unseres Denkens gekommen ist. Jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit, ist Glied in der ganzen Kette der geistigen Entwicklung; sie kann also nur Befriedigung für die Interessen gewähren, die ihrer Zeit angemessen sind.

Wie wir schon vorher bemerkt haben, leben zwar alle Philosophien ihren Prinzipien nach fort; die Stufen, auf denen

[1]) I, 3 st. d.: Thales führte nicht einmal die Gedankenbestimmung von Ursache in seine Philosophie ein, erste Ursache ist aber eine noch weitere Bestimmung. So gibt es ganze Völker, die diesen Begriff noch gar nicht haben; dazu gehört eine große Stufe der Entwicklung (XIII, 58).

[2]) Geschichte der ionischen Philosophie, S. 12—13. (H.)

sie Leben gehabt haben, sind auch Stufen in unserer Philosophie. Unsere Philosophie ist aber über diese Stufen hinausgegangen; und so können die früheren Philosophien nicht wieder erweckt werden; es kann keine platonische, aristotelische Philosophie mehr geben. Die Begriffe und Formen, die sie gehabt haben, sind unserem Bewußtsein nicht mehr angemessen. Versuche der Wiedererweckung kommen zwar vor, z. B. im 15., 16. Jahrhundert, wo platonische, aristotelische, epikuräische und stoische Schulen gegründet wurden. Aber diese Schulen konnten niemals dasselbe werden wie die des Altertums. — Ein Hauptgrund für diese Wiedererweckungen war, daß man glaubte, daß mit dem Christentum alle Philosophie geendigt habe. Wenn man also überhaupt noch Philosophie treiben wolle, sagte man, so könne man nur eine von jenen alten Philosophien wählen. Dieser Rückgang ist aber nur ein Durchwandern der früheren Stufen, wie jedes Individuum in seiner Bildung sie zu durchlaufen hat. — Hieraus läßt sich zugleich erklären, daß diejenigen, welche nur alte Philosophien studieren, unbefriedigt von dannen gehen. Es ist nur bis zu einem gewissen Grade Befriedigung darin zu finden. Man kann die Philosophien des Plato, Aristoteles fassen; aber u n s e r e Fragen beantworten sie nicht; denn sie hatten andere Bedürfnisse. Bei Plato z. B. finden wir weder die Frage nach der Natur der Freiheit beantwortet, noch die nach dem Ursprung des Übels, des Bösen; und gerade diese Fragen beschäftigen uns. Ebenso verhält es sich mit den Fragen nach dem Erkenntnisvermögen, nach dem Gegensatz von Objektivität und Subjektivität usf. Die unendliche Forderung der Subjektivität, der Selbständigkeit des Geistes in sich, war den Athenern noch fremd. Der Mensch war noch nicht so in sich zurückgekehrt wie in unseren Zeiten. Er war zwar Subjekt, aber er hatte sich nicht als solches gesetzt; er wußte sich nur in der wesentlich sittlichen Einheit mit seiner Welt, in seinen Pflichten gegenüber dem Staat. Der Athener, der Römer wußte, daß es sein Wesen ist, freier Bürger zu sein. Daß der Mensch an und für sich, seiner Substanz nach frei sei, dies hat weder Plato noch Aristoteles gewußt . . .[1]) Und so befriedigen sie uns bei diesen Fragen nicht.

[1]) I, 3 anschl.: Erst in dem christlichen Prinzip ist wesentlich der individuelle persönliche Geist von unendlichem, absolutem Werte; Gott will, daß allen Menschen geholfen werde (XIII, 63).

Dritte Folge. Die ersten Philosophien werden notwendig III
ganz einfach, abstrakt und allgemein sein. Erst später finden wir ein reifes Bewußtsein seiner selbst, ein Sichwissen des Geistes, ein Denken in sich selbst, — viele Bestimmungen zu Einem verdichtet. Im Anfange aber ist man noch nicht beim Unterschied, sondern beim Einfachsten, Abstraktesten. Dies wird weiter bearbeitet, wird zum Gegenstande des Geistes; dieser setzt zu dem Vorigen eine neue Form hinzu. Zum Konkreten gehört ein Eines und ein Anderes und noch Mehreres; also erst nach und nach bildet sich das Zusammengesetzte, Konkrete, indem zu den vorhergehenden Prinzipien, Bestimmungen neue Bestimmungen hinzugesetzt werden. — Dies muß man bei Beurteilung einer früheren Philosophie berücksichtigen, um zu wissen, was in ihr zu suchen sei, um z. B. nicht in der platonischen Philosophie Alles, was unsere Zeit erst sucht, finden zu wollen. Wir können uns in einer älteren Philosophie, so vortrefflich sie sei, nicht vollkommen befriedigen. Man kann also auch nicht eine ältere Philosophie als die jetzt geltende annehmen und aufstellen. Wir gehören einem reicheren Geiste an, der eben den Reichtum aller früheren Philosophien zusammengefaßt, konkret in sich hat. Dieses tiefere Prinzip lebt in uns, ohne sich seiner bewußt zu sein. Der Geist macht sich Aufgaben, die einer älteren Philosophie noch nicht Aufgaben waren, z. B. der Gegensatz von Gut und Böse, von Freiheit und Notwendigkeit. Diese sind von den Älteren nicht behandelt und nicht gelöst worden. Also wäre es etwas Ungeschicktes, die alten Philosophien jetzt wieder geltend machen zu wollen. Das Bekanntwerden mit Plato und den Neuplatonikern beim Wiederaufleben der Wissenschaften war allerdings nötig; aber man kann bei diesen Philosophien nicht stehen bleiben. — In der neuesten Philosophie sind die Prinzipien der vorhergehenden vereinigt. Die neueste Philosophie ist notwendig ein entwickeltes System, welches die früheren als Glieder in seiner Organisation enthält. Man nennt die neueste Philosophie oft Pantheismus, Eleatismus usf. Dies ist nur von der Oberfläche geschöpft. Diese früheren Standpunkte sind später weiter bestimmt, und dadurch sind deren Einseitigkeiten aufgehoben worden.

In dem bisher Gesagten faßt sich der Begriff, die Be- I
deutung der Geschichte der Philosophie zusammen. Wir haben die einzelnen Philosophien zu betrachten als die Entwicklungsstufen *einer* Idee. Jede Philosophie stellt sich

dar als eine notwendige Denkbestimmung der Idee. In der Folge der Philosophien findet keine Willkürlichkeit statt; die Ordnung, in der sie hervortreten, ist bestimmt durch die Notwendigkeit. Wie diese beschaffen ist, wird sich in der Ausführung der Geschichte der Philosophie selbst näher zeigen. Jedes Moment faßt das Ganze der Idee in einer einseitigen Form, hebt sich dieser Einseitigkeit wegen auf, und sich so als Letztes widerlegend, schließt es sich mit seiner entgegengesetzten Bestimmung, die ihm mangelte, zusammen und wird so tiefer und reicher. Das ist die Dialektik dieser Bestimmungen. Diese Bewegung schließt aber nicht mit dem Nichts, sondern die aufgehobenen Bestimmungen sind selbst affirmativer Natur. In diesem Sinne ist es, daß wir die Geschichte der Philosophie abzuhandeln haben.

III 6. XI. 1827 Die Geschichte der Philosophie ist so selbst Wissenschaft. Die Philosophie in ihrer ungeschichtlichen Entwicklung ist dieselbe wie die der Geschichte der Philosophie. Man muß in einer Philosophie von den einfachsten Begriffen anfangen und zu den konkreteren fortgehen. Dasselbe ist der Fall in der Geschichte der Philosophie. In beiden haben wir einen notwendigen Fortgang, in beiden ist er derselbe. Das Interesse der Geschichte der Philosophie ist daher der sich bestimmende Gedanke in streng wissenschaftlichem Fortgange.

I Die Geschichte der Philosophie ist ein Gegenbild der Philosophie, nur daß ihre Entwicklung in der Zeit, in der Sphäre der Erscheinung, in der Äußerlichkeit sich vollzieht. Diese Entwicklung ist zwar in der logischen Idee und deren Entwicklung begründet, doch wir können unsern Gegenstand nicht durchaus in seiner logischen Strenge fortleiten. Wir müssen aber wenigstens darauf hindeuten.

Nun gehen wir aber zur Feststellung eines zweiten Unterschieds über, nämlich dem der Geschichte der Philosophie zu andern mit ihr verwandten Gebieten. Hierbei muß zum Vorschein kommen, was unter Philosophie überhaupt zu verstehen ist.

II Der zweite Punkt der Einleitung ist das Verhältnis der Philosophie zu den übrigen Gestaltungen des Geistes und der Geschichte derselben zu anderen Geschichten.

III Das Zweite ist, daß wir kurz von dem Zusammenhange der Geschichte der Philosophie mit den anderen Geistesäußerungen, Geistesprodukten sprechen, um anzugeben, was sich davon mit der Philosophie verbinden läßt und was wiederum abzuscheiden ist.

B. Verhältnis der Geschichte der Philosophie zu den übrigen Gestaltungen des Geistes.

III Solche mit der Philosophie zusammenhängende Gestaltungen des Geistes sind nun die Religionen der Völker, ihre Kunst, Bildung überhaupt oder Wissenschaften, Verfassung, Recht, politische Geschichte und die übrigen äußeren Verhältnisse.

I Das Erste, was wir hier zu bemerken haben, ist dies, daß wir die Geschichte der Philosophie als im Zusammenhange mit andern Geschichten ansehen.

I—II Wir wissen, die Geschichte der Philosophie ist nicht für sich, sondern sie hat einen Zusammenhang mit der Geschichte überhaupt, mit der äußeren Geschichte sowohl als der der Religion usf.; und es ist natürlich, daß wir an die Hauptmomente der politischen Geschichte erinnern, an den Charakter der Zeit und den ganzen Zustand des Volks, worin die Philosophie entstanden. Außerdem ist dieser Zusammenhang aber ein innerer, ein wesentlicher, notwendiger, nicht bloß ein äußerlicher, auch nicht bloße Gleichzeitigkeit (Gleichzeitigkeit ist gar kein Verhältnis).

II Es sind daher zwei Seiten, die wir berücksichtigen müssen, erstens die eigentlich geschichtliche Seite dieses Zusammenhangs, zweitens den Zusammenhang der Sache, d. h. den Zusammenhang der Philosophie selbst mit der Religion und den andern Wissenschaften, welche mit ihr verwandt sind. Diese zwei Seiten sind ausführlicher zu betrachten, um den Begriff, die Bestimmung der Philosophie näher zu unterscheiden.

I. Das geschichtliche Verhältnis der Philosophie.

Was das geschichtliche Verhältnis der Philosophie betrifft, so ist das Erste, was man bemerken muß, das allgemeine Verhältnis der Philosophie einer Zeit zu den übrigen Gestaltungen derselben.

α) Man sagt gewöhnlich, daß die politischen Verhältnisse, die Religion, Mythologie usf. in der Geschichte der Philosophie zu berücksichtigen seien, weil sie auf die Philo-

sophie der Zeit und diese wieder auf die Geschichte und übrigen Gestalten der Zeit einen großen Einfluß gehabt. Wenn man sich aber mit Kategorien wie ‚großer Einfluß', Wirkung aufeinander oder dgl. begnügt, so brauchte man nur den äußerlichen Zusammenhang nachzuweisen, d. h. man ginge von dem Gesichtspunkte aus, daß beide für sich, selbständig gegeneinander sind. Hier aber müssen wir dieses Verhältnis von einer ganz anderen Seite betrachten; die wesentliche Kategorie ist die Einheit, der innere Zusammenhang aller dieser verschiedenen Gestaltungen. Festhalten muß man hier, daß es nur ein Geist, ein Prinzip ist, welches sich im politischen Zustande ebenso ausprägt, wie es sich in Religion, Kunst, Sittlichkeit, Geselligkeit, Handel und Industrie manifestiert, so daß also diese verschiedenen Formen nur Zweige eines Hauptstammes sind. Dies ist der Hauptgesichtspunkt. Der Geist ist nur einer, es ist der eine substantielle Geist einer Periode, eines Volkes, einer Zeit, der sich aber auf vielfache Weise gestaltet; und diese verschiedenen Gestaltungen sind die Momente, welche angeführt worden sind. Man muß sich also nicht vorstellen, daß die Politik, die Staatsverfassungen, die Religionen usw. die Wurzel oder die Ursache der Philosophie oder umgekehrt diese der Grund von jenen seien. Alle diese Momente haben einen Charakter, der das zu Grunde Liegende und alle Seiten Durchdringende ist. So mannigfaltig diese verschiedenen Seiten sind, so ist doch nichts Widersprechendes darin. Keine der Seiten enthält etwas der Grundlage Heterogenes, so sehr sie sich auch zu widersprechen scheinen. Sie sind nur Abzweigungen von einer Wurzel; und dazu gehört die Philosophie.

III Es wird hier vorausgesetzt, daß dies alles in einem notwendigen Zusammenhang stehe, so daß nur diese Philosophie, diese Religion gerade bei dieser Staatsverfassung, bei diesem Stand der Wissenschaften hat stattfinden können. Es ist nur ein Geist, die Entwicklung des Geistes ist ein Fortgang, — ein Prinzip, eine Idee, ein Charakter, der sich in den verschiedensten Gestaltungen ausspricht. Es ist das, was wir den Geist einer Zeit nennen. Dieser ist also nichts Oberflächliches, nichts äußerlich Be-

stimmtes, er muß nicht aus den kleinen Äußerlichkeiten, sondern den großen Gestaltungen erkannt werden. Die Philosophie ist eine derselben, sie ist also gleichzeitig mit einer bestimmten Religion, Staatsverfassung, Kunst, Sittlichkeit, Wissenschaft usf.

β) Die Philosophie ist also eine Seite der ganzen II
Gestaltung des Geistes, — das Bewußtsein des Geistes, die höchste Blüte desselben; denn ihr Bestreben ist dies, zu wissen, was der Geist ist. Dies ist überhaupt die Würde des Menschen, daß er weiß, was er ist, und daß er dies auf die reinste Weise weiß, d. h. daß er zum Denken dessen kommt, was er ist. — Hieraus ergibt sich nun näher die Stellung der Philosophie unter den übrigen Gestaltungen des Geistes.

αα) Die Philosophie ist identisch mit dem Geiste der Zeit, in der sie auftritt; sie steht nicht über ihrer Zeit, sie ist nur das Bewußtsein des Substantiellen ihrer Zeit, oder das denkende Wissen dessen, was in der Zeit ist. Ebensowenig steht ein Individuum über seiner Zeit, es ist Sohn seiner Zeit; das Substantielle derselben ist sein eigenes Wesen; er manifestiert es nur in einer besonderen Form. Aus dem Substantiellen seiner Zeit kann Niemand heraus, so wenig wie aus seiner Haut. — Also in substantieller Hinsicht kann die Philosophie ihre Zeit nicht überspringen.

ββ) Die Philosophie steht aber auch über der Zeit, nämlich der Form nach, da sie das Denken dessen ist, was das Substantielle der Zeit ist. Insofern sie dies weiß, d. h. zum Gegenstand macht, sich gegenüberstellt, ist ihr Inhalt derselbe; aber als Wissen ist sie auch darüber hinaus. Aber dies ist nur formell, und sie hat in der Tat keinen anderen Inhalt.

Die Philosophie ist derselbe Geist in der höchsten Blüte III
seiner selbst, sie ist das begriffene Wissen seiner selbst. Also in formeller Hinsicht steht sie darüber, denn sie ist der seinen Inhalt wissende Geist.

γγ) Dies Wissen selbst ist allerdings die Wirklichkeit II
des Geistes; ich bin nur, sofern ich mich weiß. Es ist das Sichwissen des Geistes, das vorher noch nicht vorhanden

war. So ist der formelle Unterschied auch ein realer, wirklicher Unterschied. Dies Wissen ist es dann, was eine neue Form in der Entwicklung des Geistes hervorbringt. Entwicklungen sind hier nur Weisen des Wissens. Durch das Sichwissen setzt sich der Geist unterschieden von dem, was er ist, er setzt sich für sich, entwickelt sich in sich; dies enthält einen neuen Unterschied zwischen dem, was er an sich, und was seine Wirklichkeit ist; und so kommt eine neue Gestaltung hervor. Die Philosophie ist also an sich schon eine weitere Bestimmtheit oder Charakter des Geistes, sie ist die innere Geburtstätte des Geistes, der später als Wirklichkeit auftritt. Das Konkrete hiervon kommt in der Geschichte der Philosophie selbst vor. Wir werden so sehen, daß das, was die griechische Philosophie gewesen, in der christlichen Welt in die Wirklichkeit getreten ist.

Es ist dies also die zweite Bestimmung, daß die Philosophie zunächst nur das Denken des Substantiellen ihrer Zeit ist, nicht über ihrer Zeit steht, nur den Inhalt derselben denkend hervorbringt.

γ) Das Dritte, was beim geschichtlichen Verhältnis zu merken ist, betrifft die Zeit, in der die Philosophie sich hervorbringt im Verhältnis zu den übrigen Gestaltungen des Geistes.

III Innerhalb der Gestalt eines Geistes tritt die Philosophie zu einer bestimmten Zeit hervor, nicht gleichzeitig mit den übrigen Gestaltungen.

II Der Geist einer Zeit ist das substantielle Leben derselben, es ist dieser unmittelbar lebendige, wirkliche Geist. So sehen wir den griechischen Geist in der Zeit, wo das griechische Leben in seiner Blüte steht, in seiner Frische, Kraft und Jugendlichkeit, wo kein Verderben eingebrochen ist, den römischen Geist in der Zeit der Republik usf. Der Geist der Zeit ist also die Art, wie ein bestimmter Geist als wirkliche Lebendigkeit da ist. Die Philosophie aber ist das Denken dieses Geistes; und der Gedanke ist, so sehr er auch apriorisch ist, wesentlich Resultat des Geistes; denn er ist die Lebendigkeit, Tätigkeit, sich hervorzutun; er ist resultierend, hervorgehend, hervorbringend. Diese Tätigkeit

enthält als wesentliches Moment eine Negation. Soll etwas hervorgebracht werden, so muß etwas Anderes der Ausgangspunkt sein; und eben dies Andere wird dabei negiert. Das Denken ist so die Negation der natürlichen Weise des Lebens. Z. B. das Kind existiert als Mensch, aber noch unmittelbar, auf natürliche Weise; die Erziehung ist dann die Negation dieser natürlichen Weise, die Zucht, die der Geist sich antut, aus seiner Unmittelbarkeit sich zu erheben. Ebenso ist der denkende Geist zuerst, als Bewegung anfangend, in seiner natürlichen Gestalt; dann wird er reflektierend, geht über seine natürliche Gestalt hinaus, d. h. er negiert dieselbe; und endlich begreifend, sich realisierend. — Das Denken tritt ein.[1]) Die Folge davon ist, daß die vorhandene Welt, der Geist in seiner realen Sittlichkeit, Kraft des Lebens negiert wird, daß der Gedanke die substantielle Weise der Existenz des Geistes, die einfache Sitte, einfache Religion usf. angreift und wankend macht; und damit tritt die Periode des Verderbens ein. Der weitere Fortgang ist dann, daß der Gedanke sich in sich sammelt, konkret wird, und sich so eine ideelle Welt hervorbringt im Gegensatz gegen jene reale. Wenn also die Philosophie bei einem Volke hervortreten soll, so muß ein Bruch geschehen sein in der wirklichen Welt. Die Philosophie ist dann die Versöhnung des Verderbens, das der Gedanke angefangen hat; diese Versöhnung geschieht in der ideellen Welt, in der Welt des Geistes, in welche der Mensch entflieht, wenn ihn die irdische Welt nicht mehr befriedigt. Die Philosophie fängt an mit dem Untergange einer reellen Welt. Wenn die Philosophie auftritt und — grau in grau malend — ihre Abstraktionen ausbreitet, so ist die frische Farbe der Jugend, Lebendigkeit schon vorbei. Es ist eine Versöhnung dann, was sie hervorbringt, aber nur in der Gedankenwelt, nicht in der irdischen. So zogen sich auch die Griechen, wenn sie anfingen zu denken, vom Staate zurück; und sie fingen zu denken an, als draußen in der Welt alles stürmisch und elend war, z. B. zur Zeit des peloponnesischen Krieges. Da zogen die Philosophen in ihre

[1]) II, 3 anschl.: wenn der Gedanke real wird.

Gedankenwelt sich zurück; sie sind, wie das Volk sie nannte, Müßiggänger gewesen. Und so bei fast allen Völkern tritt dann erst die Philosophie hervor, wenn das öffentliche Leben nicht mehr befriedigt und aufhört, das Interesse des Volkes zu haben, wenn der Bürger so sehr keinen Anteil mehr nehmen kann an der Staatsverwaltung.

Es ist dies eine wesentliche Bestimmung, die bewährt wird in der Geschichte der Philosophie selbst. Mit dem Untergang der ionischen Staaten ist die ionische Philosophie aufgegangen. Den Geist befriedigte die äußere Welt nicht mehr. Ebenso bei den Römern hat man zu philosophieren erst angefangen mit dem Sturze der Republik, als Demagogen die Staatsverwaltung an sich rissen und Alles in Auflösung und Streben nach einem Neuen begriffen war. Und erst mit dem Untergange des römischen Kaisertums, das so groß, reich, prachtvoll, aber innerlich schon erstorben war, haben die älteren griechischen Philosophien durch die Neuplatoniker oder Alexandriner ihre hohe und höchste Ausbildung erfahren. Ebenso finden wir beim Untergange des Mittelalters das Wiederaufleben der alten Philosophien.

Das ist der nähere geschichtliche Zusammenhang der Philosophie mit den sonstigen Existenzen des Geistes.

I [1]) So steht die geschichtliche Gestalt der Philosophie in einem notwendigen Zusammenhang mit der politischen Geschichte; denn schon daß überhaupt philosophiert wird, dazu gehört, daß ein Volk eine gewisse Stufe der Gedankenbildung erreicht habe. Es muß für die Not des Lebens gesorgt, die Angst der Begierde muß verschwunden sein; das bloß endliche Interesse des Subjekts muß sich abgearbeitet haben, und das Bewußtsein muß so weit fortgerückt sein, um Interesse an allgemeinen Gegenständen zu haben. Die Philosophie ist ein freies Tun (daher Bedürfnis der Philosophie). Man kann sie insofern als Luxus ansehen; denn Luxus ist die Befriedigung von solchem, das nicht der unmittelbaren Notwendigkeit angehört; in dieser Hinsicht freilich ist sie entbehrlich. Aber es kommt darauf an, was man notwendig

[1]) I, 3 vorh. als Überschrift: a. Äußere, geschichtliche Bedingung zum Philosophieren (XIII, 65).

nennt. Von Seiten des denkenden Geistes muß man die Philosophie für das Notwendigste ansehen.

[1]) Also damit sie aufkommen könne, muß ein Volk die Dumpfheit des Bedürfnisses, des Interesses für's Einzelne schon verlassen haben; die Begierde muß gleichgültig geworden oder verklärt sein. Man kann in dieser Hinsicht sagen, daß die Philosophie eben dann auftritt, wenn ein Volk aus seinem konkreten Leben heraus ist, wenn sich das kräftige Band zwischen der äußeren Existenz und dem Inneren seines Lebens zerrissen hat, und der Geist sich in seiner unmittelbaren Gegenwart, der bisherigen Gestalt seiner Religion usf. nicht mehr genügt und gleichgültig gegen sie wird. Sie kommt also hervor, wenn das sittliche Leben eines Volkes sich auflöst und der Geist in die Räume des Gedankens sich flüchtet, um sich ein Reich des Innern zu suchen.

Die erste Weise der Existenz eines Volkes ist einfache III
Sitte, einfache Religion, Leben in der Besonderheit (daher Selbstsucht). Die Erhebung des Geistes ist später als die Wirklichkeit in der Weise ihrer unmittelbaren Einzelheit. Ein Volk muß aus seinem konkreten Leben, aus der Befriedigung in seiner Wirklichkeit schon beginnen herauszutreten, wenn die Philosophie eintreten soll. Im Philosophieren stelle ich mein Leben, mich selbst mir gegenüber; es setzt voraus, daß ich mit meinem Leben nicht mehr befriedigt bin. Die Philosophie zeigt so an, wann die Entzweiung des Lebens, die Trennung in die unmittelbare Wirklichkeit und den Gedanken, das Nachdenken darüber, stattfindet. Es sind die Zeiten des beginnenden Untergangs, des Verderbens der Völker; da hat sich der Geist in die Räume des Gedankens geflüchtet, die Philosophie sich ausgebildet.

So traten Sokrates, Plato auf, als keine Teilnahme an I, III
den öffentlichen Angelegenheiten mehr stattfand. Die Wirklichkeit, das politische Leben befriedigte sie nicht mehr, und sie suchten diese Befriedigung im Gedanken; sie suchten also in sich etwas Vortrefflicheres als das, was in Beziehung auf Staatsverfassung das Höchste war. Ebenso breitete sich in Rom die Philosophie erst aus mit dem Untergange des eigentlichen römischen Lebens, der Republik, zur Zeit des Despotismus der römischen Kaiser, des Unglücks des Reichs, wo das politische, sittliche und religiöse Leben wankend gewor-

[1]) I, 3 vorh. als Überschrift: b. Geschichtlicher Eintritt eines geistigen Bedürfnisses zum Philosophieren (XIII, 66).

den war. Dies begegnet uns wieder im 15., 16. Jahrhundert, wo das germanische Leben des Mittelalters eine andere Form gewann, wo der Geist der Völker nicht mehr in dem seine Befriedigung fand, worin er sie vorher gefunden. Früher war die politische Existenz noch in Einheit mit der Religion, und die Kirche, wenn auch der Staat gegen sie kämpfte, noch herrschend. Jetzt aber geschah der Bruch zwischen dem Staat, dem bürgerlichen, sittlichen, politischen Leben, und der Kirche; und zu dieser Zeit begann man zu philosophieren, wenn auch zunächst nur in Form des Einlernens der alten Philosophien und erst später in Form des selbständigen Denkens.

III Es muß immer erst eine Entzweiung mit dem Äußeren zum Vorschein kommen. Wenn die innere Unangemessenheit zwischen dem, was der Geist will, und dem, worin er sich befriedigen soll, stattfindet, dann tritt die Philosophie hervor.

I [1]) Die Philosophie also überhaupt tritt nur ein in einer gewissen Bildungsepoche des Ganzen. Aber es geschieht dann nicht nur, daß überhaupt philosophiert wird, sondern es ist eine bestimmte Philosophie, die sich auftut; und diese Bestimmtheit des denkenden Selbstbewußtseins ist dieselbe, die auch die Grundlage aller anderen Existenzen, geschichtlichen Seiten ausmacht. Die Gesetze der Völker, ihre Sittlichkeit, ihr geselliges Leben usf. hängen aufs innigste mit dieser Bestimmtheit zusammen. Es ist also wesentlich dies hier festzuhalten, daß der Geist, der eine bestimmte Stufe erreicht hat, dieses Prinzip in den gesamten Reichtum seiner Welt einbildet, in der Vielseitigkeit seiner Existenz ausarbeitet, so daß alle anderen Bestimmungen von dieser Grundbestimmung abhängig sind. Die Philosophie unserer Zeit oder überhaupt die Philosophie, die innerhalb des Christentums notwendig ist, konnte nicht stattfinden im heidnischen Rom, denn alle Seiten, Zweige, Zustände, Verhältnisse des Ganzen sind Ausdruck nur ein und derselben Bestimmtheit, welche die Philosophie als den reinen Gedanken ausspricht. Man kann daher nicht sagen, daß die politische Geschichte die Ursache der Philosophie sei, denn ein Zweig ist nicht Ursache des ganzen Baums; sondern sie haben eine gemeinschaftliche Wurzel, den Geist der Zeit, d. i. die bestimmte Stufe der Bil-

[1]) I, 3 vorh. als Überschrift: Die Philosophie als der Gedanke ihrer Zeit (XIII, 68).

dung des Geistes in einer Zeit, welche die nächste Ursache (ihren Grund) in der vorhergehenden Stufe, überhaupt aber in einer Form der Idee hat. Diese Einheit aufzuzeigen, dieses ganze Gewächs darzustellen, es zu begreifen als hervorgehend aus einer Wurzel, das ist ein Gegenstand der philosophischen Weltgeschichte, welche uns hier auf der Seite liegen muß. Wir haben es nur mit dem einen Zweige zu tun, dem reinen Gedanken dieser Seiten, Zustände usf., d. i. mit dem philosophischen Bewußtsein jeder Zeit. Aber dies mußte wenigstens angedeutet werden, dieser Zusammenhang des Prinzips der Philosophie mit dem Prinzip der übrigen Geschichte.

Das war also die erste Bemerkung — über den Zusammenhang der Geschichte der Philosophie mit den andern Gestalten des Geistes eines Volkes in einer Zeit.

Jetzt ist zu betrachten, in welchem Verhältnis die Philo- III
sophien zu diesen verschiedenen Gestaltungen stehen, zumal zur Religion, denn diese hat ein näheres Verhältnis zur Philosophie als die übrigen Gestaltungen.

II. Näheres Verhältnis der Philosophie zu den übrigen Gestaltungen des Geistes.[1])

Das Zweite betrifft den nähern, bestimmtern Zusammen- II
hang der Philosophie mit den übrigen Gestaltungen des Geistes. Es begegnen uns die Wissenschaften, die Kunst, Mythologie, Religion, Politik usf., deren allgemeiner Zusammenhang mit der Philosophie schon angegeben worden ist. Jetzt wollen wir den Unterschied der Philosophie von diesen Gestaltungen betrachten, indem wir den Begriff der Philosophie begrenzen, die Momente, auf die es dabei ankommt, für uns herausheben und auf unsern Gegenstand, die Geschichte der Philosophie anwenden, um eben das abtrennen, ausschließen zu können, was nicht in sie hineingehört. Es ist leicht zu sagen, daß in der Geschichte der Philosophie nur die Philosophie selbst in ihrem eigentümlichen Fortgange zu betrachten und alles Andere, Religion usf. auf der Seite liegen zu lassen sei. Das ist im Allgemeinen ganz richtig. Wir fragen aber: was ist Philosophie? Es

[1]) I, 3 st. d.: Abscheidung der Philosophie von den mit ihr verwandten Gebieten (XIII, 70).

wird Vieles dazu gerechnet, was wir ausschließen müssen. Hielten wir uns allein an den Namen, so hätten wir Vieles hineinzubringen, was mit dem Begriff der Philosophie nichts zu tun hat. In Ansehung der Religion kann man ebenso allgemein sagen, daß wir sie auf der Seite liegen zu lassen haben. Aber in der Geschichte sind Religion und Philosophie oft in Verbindung und Streit miteinander geraten, in der griechischen ebensowohl als in der christlichen Zeit; und ihr Gegensatz macht ein sehr bestimmtes Moment in der Geschichte der Philosophie aus. Daß die Philosophie die Religion auf der Seite liegen lasse, ist also eigentlich nur ein Schein. Sie haben sich in der Geschichte nicht unberührt liegen lassen; wir dürfen es daher auch nicht.

Das Erste, was wir hierbei betrachten wollen, sind die Wissenschaften oder die wissenschaftliche Bildung überhaupt, das Zweite die Religion und besonders das nähere Verhältnis zwischen der Philosophie und der Religion. Die Betrachtung desselben hat offen, gerade und ehrlich zu geschehen;[1]) und man muß sich nicht den Schein geben, als wolle man die Religion unangetastet lassen. Dieser Schein ist nichts Anderes, als daß man verdecken will, daß die Philosophie sich gegen die Religion gerichtet hat. Die Religion, d. h. die Theologen machen es zwar so, sie ignorieren die Philosophie, aber nur, um nicht geniert zu werden in ihren willkürlichen Räsonnements.

I Das Andere, was wir hier zu betrachten haben, ist, daß wir die einzelnen Seiten, mit welchen die Geschichte der Philosophie verwandt ist, von ihr abscheiden, d. i., daß wir die Philosophie in ihren Unterschieden von denjenigen Zweigen festsetzen, welche mit ihr näher verwandt sind und mit welchen sie daher verwechselt werden kann. Diese Verwandtschaft ist es vornehmlich, durch welche man in der Abhandlung der Geschichte der Philosophie leicht in Verlegenheit kommen kann; denn diese Verwandtschaft ist sehr nahe. Man muß also am meisten Acht darauf geben, was die

[1]) I, 3 anschl.: *aborder la question*, wie die Franzosen es nennen, — nicht quängeln, als sei dies zu delikat, — hinaushelfen, herumreden, Ausflüchte, Wendungen suchen, so daß am Ende Niemand wisse, was es heißen soll (XIII, 81).

Philosophie ist. Man kann sich auf die Besitztümer der Bildung und näher die wissenschaftliche Bildung überhaupt einlassen wollen, denn diese hat mit der Philosophie die Form, nämlich das Denken, die Form der Allgemeinheit, gemein. Vornehmlich ist es aber die Religion, welche mit der Philosophie in unmittelbarer Verwandtschaft steht, und ebenso die Mythologie. Man sagt, daß in den Mythen der Völker Philosopheme enthalten seien; deshalb gehörten sie in die Geschichte der Philosophie. Ferner sind innerhalb der Religionen selbst Gedanken vorhanden, und zwar solche, die als Gedanken heraus sind; endlich kommt in der christlichen Religion schon das Spekulative als solches zum Vorschein. Wenn man sich in der Geschichte der Philosophie auf alle diese Weisen einlassen wollte[1]), so würde ihr Stoff grenzenlos werden. Bei der Abscheidung nun können wir uns nicht bloß historisch an den Namen der Philosophie halten, denn dann gehörte aller dieser Stoff, Mythologie, Popularphilosophie usw. in die Geschichte derselben. In England z. B. heißen noch heute die physikalischen Instrumente philosophische Instrumente, und die Physiker nennen sich Philosophen. Der Name also zeigt sich sogleich als unzureichend.

[2]) Es sind vornehmlich dreierlei Seiten, nach denen wir diese Abscheidung vornehmen können. Die erste Seite ist das, was man überhaupt zur wissenschaftlichen Bildung rechnet; das sind die Anfänge des verständigen Denkens über natürliche und geistige Dinge; diese Anfänge sind nämlich noch nicht Philosophie. Das zweite Gebiet ist die Religion; dieses Gebiet ist hier eben deswegen von näherm Interesse, weil die Philosophie teils mit der Mythologie, teils mit der Religion selbst in wesentlicher, obgleich oft feindseliger Beziehung steht. Die dritte Seite ist das räsonnierende Philosophieren; hierher gehört größtenteils das, was man früher verständige Metaphysik nannte. Bei der Betrachtung dieser drei Seiten wird hervortreten, welche Bestimmungen dazu gehören, ein Denken zur Philosophie zu rechnen.

[1]) I, 3 anschl.: so hat sie keine Grenzen; — teils wegen der Menge des Stoffes selbst, und der Bemühungen, ihn zu bearbeiten, herauszupräparieren, teils weil dieser mit so vielem Anderen in unmittelbarem Zusammenhange steht. Aber man muß die Abscheidung nicht willkürlich und wie von ungefähr machen, sondern sie auf gründliche Bestimmungen bringen (XIII, 70 f.).

[2]) I, 3 vorh.: Ich will nach drei Gesichtspunkten von diesem Stoffe sprechen (XIII, 71).

1. Verhältnis der Philosophie zur wissenschaftlichen Bildung überhaupt.

11 Das Erste ist also die wissenschaftliche Bildung überhaupt. Näher sind es die empirischen Wissenschaften, die auf Beobachtung, Erfahrung und Räsonnement beruhen; und zwar müssen wir diese betrachten in der Rücksicht, daß sie auch Philosophieren genannt worden sind. Sie haben nämlich die Seite des Denkens mit der Philosophie gemein. Ihr Element ist die Erfahrung, aber sie sind auch denkend, indem sie das Allgemeine darin aufzusuchen bemüht sind. Es ist also das Formelle, was die wissenschaftliche Bildung gemeinschaftlich hat mit der Philosophie. Die Religion dagegen hat die andere Seite, das Substantielle mit der Philosophie gemein, nämlich Gott, den Geist, das Absolute; die Erkenntnis des Wesens der Welt, der Wahrheit, der absoluten Idee ist ihr gemeinsamer Boden.

Was den Stoff anbetrifft, der zur wissenschaftlichen Bildung gehört, so sind einerseits Grundsätze in Ansehung des Handelns, Gebote, Pflichten aufgestellt worden; auf der andern Seite erkennt man die Gesetze, Kräfte, Gattungen der Natur, die Ursachen der Dinge. Der Stoff ist also das, was in der äußerlichen Natur die Kräfte, Ursachen sind, und ebenso, was in der geistigen, sittlichen, moralischen Welt das Substantielle, Bewegende, Aushaltende ist. Dieser Inhalt hat mit der Philosophie das Denken gemein; und alles, was in dieser Rücksicht gedacht worden ist, hat man auch Philosophie genannt. So begegnen uns in der Geschichte der Philosophie zuerst die sieben Weisen Griechenlands; sie werden auch Philosophen genannt, vornehmlich weil sie einige moralische Sentenzen und Grundsätze über allgemeine sittliche Pflichten und wesentliche Verhältnisse ausgesprochen haben. In neuerer Zeit sehen wir dann, daß der Mensch angefangen hat, einen Blick auf die natürlichen Dinge zu werfen. Das ist besonders nach der scholastischen Philosophie der Fall gewesen. Man hat das apriorische Räsonnieren über die natürlichen Dinge von der Religion oder der Metaphysik aus aufgegeben und ist in die Natur

selbst hineingegangen, hat sie beobachtet, ihre Gesetze und Kräfte zu erkennen gesucht; und man ging dann ebenso in die sittlichen Verhältnisse, in das Staatsrecht usf. ein; und hat dies auch Philosophie genannt. Man sprach z. B. von *Newton*'scher Philosophie, welche sich aber vorzüglich nur mit den natürlichen Dingen beschäftigte. Im Allgemeinen also ist dies die Form, daß allgemeine Grundsätze aus der Erfahrung über die Natur, Staat, Recht, Religion usf. aufgenommen und als formelle, ganz allgemeine Grundsätze ausgesprochen werden.

Die Philosophie, sagt man, betrachtet die allgemeinen Ursachen, die letzten Gründe der Dinge. Überall also, wo in den Wissenschaften allgemeine Ursachen, wesentliche Gründe, Grundsätze ausgesprochen werden, haben sie eben dies mit der Philosophie gemein, daß sie allgemein sind, und näher dies, daß dergleichen Grundsätze, Gründe geschöpft sind aus der Erfahrung und innern Empfindung. So sehr dies Letztere auch dem Prinzip der Philosophie entgegengesetzt zu sein scheint, so ist doch in jeder Philosophie dies enthalten, daß i c h es durch m e i n e n Sinn, durch meine innere Empfindung, d. i. durch Erfahrung erhalten habe und daß es mir dadurch allein als wahr gilt. Diese Form des Wissens, Insichaufnehmens ist nicht nur im Gegensatz gegen die Religion aufgetreten, sondern auch im negativen Verhältnis zu anderen Philosophien; und sie wurde auch Philosophie genannt, weil sie allem Positiven entgegengesetzt war. Die *Newton*sche Philosophie enthält nur das, was wir jetzt Naturwissenschaft nennen, — Wissenschaft, die sich auf Erfahrung, Wahrnehmung stützt und Kenntnisse enthält von den Gesetzen, Kräften und allgemeinen Beschaffenheiten der Natur.

Es ist eine große Epoche gewesen, als dieses Prinzip der Erfahrung aufkam, als der Mensch begann, selbst zu sehen, zu fühlen, zu schmecken, die Natur wert zu halten, das Zeugnis der Sinne für etwas Wichtiges, Sicheres gelten zu lassen, nur das durch die Sinne Erkannte für wahr zu halten. Diese unmittelbare sichere Überzeugung durch die Sinne war der Grund dieser sogenannten Philosophie; aus

diesem Zeugnis der Sinne sind eben die Naturwissenschaften hervorgegangen. Und dieses Zeugnis der Sinne ist den vorhergehenden Weisen, die Natur zu betrachten, entgegengesetzt gewesen; man ging früher von metaphysischen Grundsätzen aus. Indem man nun von der sinnlichen Vorstellung ausging, kam man mit Religion und Staat in Streit. Es ist aber nicht nur das Zeugnis der Sinne, welches man gegen die Verstandesmetaphysik gesetzt hat, sondern noch ein anderes Zeugnis ist hoch geachtet worden, nämlich dies, daß das Wahre nur gelten könne, insofern es sich im Gemüt, im Verstande des Menschen findet; und durch diesen Verstand, dieses eigene Denken und eigene Fühlen ist man noch mehr mit dem Positiven der Religion und der damaligen Staatsverfassung in Gegensatz gekommen. Der Mensch lernte nun selbst beobachten, denken und sich Vorstellungen machen gegen die festgesetzten Wahrheiten, die Dogmen der Kirche, und ebenso gegen das geltende Staatsrecht; oder hat wenigstens neue Prinzipien für das alte Staatsrecht gesucht, um es nach diesen Prinzipien zu berichtigen. In eben der Rücksicht, in der die Religion positiv ist, galten die Grundsätze des Gehorsams der Untertanen gegen die Obrigkeit der Fürsten; sie galten durch göttliche Autorität, denn die Obrigkeit sollte von Gott eingesetzt sein. Der Ausgangspunkt hierfür waren die jüdischen Gesetze, wonach die Könige die Gesalbten des Herrn sind. (Die mosaischen Gesetze haben besonders auch bei der Ehe gegolten.) Gegen alles dies Positive, gegen alles, was durch Autorität eingeführt war, hat sich der eigene Verstand, das freie eigene Denken empört. Dahin gehört auch *Hugo Grotius*, der ein Völkerrecht aufgestellt hat nach dem, was bei allen Völkern als Recht gilt, nach dem *consensus gentium*. Damit ist der Zweck des Staats mehr gesetzt worden auf den eigenen Zweck, auf das Immanente im Menschen, als auf ein göttliches Gebot. Das, was für Recht gilt, ist hergeleitet worden aus dem, was Grund für das Anerkennen der Menschen sein kann, dagegen sich früher Alles nach dem Positiven gerichtet hatte. Dieses Unterschieben eines anderen Grundes als den der Autorität hat

man Philosophieren und die Philosophie deshalb auch Weltweisheit genannt. Indem dies Philosophieren die Welt, die äußere Natur und die Rechte der menschlichen Natur zum Gegenstand hat und solche Inhalte durch die Tätigkeit des menschlichen, weltlichen Verstandes, der weltlichen Vernunft hervorgebracht werden, so hat man ein Recht, dies Weltweisheit zu nennen. Die Philosophie schränkt sich allerdings nicht bloß auf innere Gegenstände ein, sondern verbreitet sich auch auf Alles in der äußeren Welt, beschäftigt sich also mit irdischen, endlichen Dingen.[1]) Aber andererseits schränkt sie sich nicht auf das Weltliche ein; sie hat auch denselben Zweck wie die Religion; und das Weltliche, das sie zum Gegenstand hat, bleibt als Bestimmtheit in der göttlichen Idee. In neuerer Zeit hat Schlegel den Namen der Weltweisheit für die Philosophie wieder aufgewärmt, aber als einen Spitznamen; er hat damit sagen wollen, daß die Philosophie wegfallen müsse, wenn von höheren Dingen, z. B. der Religion, die Rede ist; und er hat dann viele Nachtreter gehabt.

In England wird unter Philosophie Naturwissenschaft verstanden. Auf diese Weise ist es z. B. der Fall, daß eine Zeitschrift, die über den Ackerbau (den Mist), Wirtschaftskunde, Gewerbekunde, Chemie usf. schreibt (wie Hermbstädts Journal)[2]) und Erfindungen darüber mitteilt, eine philosophische heißt,[3]) und daß optische Instrumente, Barometer, Thermometer usf. philosophische Instrumente genannt werden. Auch Theorien, besonders über Moral, welche mehr aus den Gefühlen des menschlichen Herzens und aus Erfahrung, als aus dem Begriff, aus Bestimmungen des Rechts genommen sind, gehören in England zur Philosophie. Besonders die schottischen Moralphilosophen sind hier zu

[1]) II, 1 anschl.: aber nach Spinoza als bleibend in der göttlichen Idee.

[2]) D. i. Gemeinnütziger Ratgeber für den Bürger und Landmann oder Sammlung auf Erfahrung gegründeter Vorschriften zur Darstellung mehrerer der wichtigsten Bedürfnisse der Haushaltung. Berlin 1816—1825.

[3]) Vgl. Enzyklopädie d. philos. Wiss. 1827, 1830, Anm. 1 zu § 7.

nennen; sie räsonnieren auf ciceronianische Weise, gehen von Trieben, Neigungen, unmittelbarer Gewißheit aus, also von dem, was *Cicero insitum natura* nennt. Ebenso werden die neueren englischen Theorien über Staatsökonomie, z. B. von *Adam Smith*[1]) und denen, die von ihm angeregt sind, zur Philosophie gerechnet; und so wird wenigstens in England der Name der Philosophie geehrt, indem Alles, was von allgemeinen Prinzipien genommen oder von der Erfahrung auf bestimmte Prinzipien zurückgeführt werden kann, dort philosophisch heißt. Vor einiger Zeit fand ein Gastmahl zu Ehren *Cannings* statt;[2]) in seiner Danksagung kommt vor, daß er England Glück wünsche, weil dort philosophische Grundsätze auf die Staatsverwaltung in Anwendung gebracht würden. So ist dort wenigstens die Philosophie kein Spitzname.

I Was die erste Seite betrifft, nämlich den Stoff, der zur wissenschaftlichen Bildung gehört, so sind wir damit weniger in Verlegenheit, denn in unserer Zeit, wenigstens in Deutschland, rechnet man die besondern, empirischen Wissenschaften nur selten zur Philosophie. Doch sind noch Reste davon vorhanden, z. B. auf den Universitäten gibt es noch eine philosophische Fakultät, die viele Wissenschaften enthält, die mit der Philosophie nichts zu tun haben und nur Fächer zur Vorbereitung im Staatsdienste sind.

Näher aber begegnet uns diese Vermischung in den Anfangszeiten der Bildung, wo das eigentlich Philosophische und das sonstige Vorstellen und Denken noch nicht so auseinandergetrieben waren. Wenn nämlich die Zeit bei einem Volk eintritt, wo das Nachdenken auf allgemeine Gegenstände sich wirft, wo man die natürlichen Dinge sowohl als das Geistige in bestimmte Verstandesverhältnisse bringt, so sagt man, das Volk fange zu philosophieren an. Man kann auch sagen hören, die Philosophie sei das Denken, welches die Ursachen der Dinge erkennt. Ursache — Wirkung ist ein Verstandesverhältnis, denn beide werden als selbständig gegeneinander genommen. Das Aufsuchen der Ursachen also wird Philosophie genannt. Oder im Geistigen, wenn allgemeine Grund-

[1]) D. i. „*Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*". London 1776.

[2]) Vgl. Enzykl. Anm. 2 zu § 7.

sätze über sittliche Verhältnisse ausgesprochen wurden, so hat man die, welche sie aussprachen, *σόφοι* oder *φιλόσοφοι*, Weise oder Philosophen genannt. So begegnen uns im Anfange der griechischen Bildung sogleich die sieben Weisen und die Philosophen der ionischen Schule, von denen uns eine Menge Vorstellungen, Entdeckungen als philosophische Sätze angeführt werden. Thales[1]) z. B. soll als Erster die Entstehung der Sonnen- und Mondfinsternisse durch das Dazwischentreten des Mondes zwischen Sonne und Erde und der Erde zwischen Sonne und Mond erklärt haben. Diese Entdeckung ist zwar richtig, aber sie ist kein Philosophem. Pythagoras hat das Prinzip gefunden, welches die Harmonie der Töne hervorbringt; und auch dies nannte man Philosophie. So haben sich Viele vielerlei Vorstellungen über die Gestirne gemacht, z. B. daß das Firmament, das Himmelsgewölbe aus Metall sei, in welchem sich Löcher befänden, durch welche hindurch man das Empyreum, das ewige Feuer sehen könnte. Solche Sätze und Vorstellungen nimmt man gewöhnlich mit herein in die Geschichte der Philosophie. Sie sind allerdings Produkte des Nachdenkens, des Verstandes; sie gehen über die sinnliche Bekanntschaft[2]) hinaus und sind auch nicht bloß wie die Mythen durch die Phantasie vorgestellt. Die Erde und der Himmel wird auf diese Weise von Göttern entvölkert, der Verstand tritt an die Stelle der Bilder, des Spieles der Phantasie, der Ausströmungen des Gefühls, stellt allgemeine Gesetze auf und tritt so der unmittelbaren Einheit der Natur und des Geistes, der bloß äußerlichen, natürlichen Bestimmtheit des Geistes entgegen. Aber solche Vorstellungen reichen nicht aus, das Wesen der Dinge in sich zu fassen. Ebenso finden wir in solchen Zeiten allgemeine Sprüche über die Menschen, ihre Beziehungen, sittlichen Pflichten usf., wie über das allgemeine Geschehen in der Natur.

In dieser Rücksicht kann hier auf eine besondere Epoche aufmerksam gemacht werden, nämlich auf die Epoche des Wiederauflebens der Wissenschaften. Da ist ein Moment hervorgetreten, das zum Begriff der Philosophie gehört, welches ihn aber nicht erschöpft. Es ist die Seite des Nachdenkens über Natur, Recht, Sittlichkeit, Staat usf., welche hier wieder aufging. Wenn wir die philosophischen Werke aus dieser

[1]) I, 3 anschl.: nach Andern ein Anderer (XIII, 78).
[2]) I, 3 st. d.: das bloß sinnliche Anstieren (XIII, 74).

Zeit betrachten, z. B. von *Hobbes*, *Cartesius*, so finden wir viele Gegenstände darin aufgefaßt, welche nach unserer Betrachtungsart der Philosophie nicht angehören. Das System des Letzteren beginnt zwar mit allgemeinen Gedanken, mit Metaphysik; aber dann folgt eine Masse empirischen Stoffs, — Naturphilosophie, die aber eigentlich das ist, was wir jetzt Physik nennen. Hierher gehört auch die Ethik Spinozas, von der es scheinen könnte, daß nur die sittliche Seite herausgehoben wäre; sie enthält aber auch allgemeine Ideen, Erkenntnis Gottes, der Natur usf. — Was in diesen Zeiten des Wiederauflebens der Wissenschaften bemerkt werden muß, ist vornehmlich dies, daß ein allgemeiner Unterschied in der Art der Erkenntnis der Gegenstände hervortrat. Auf der einen Seite nämlich waren es Gegenstände, die der christlichen Religion angehörten und von der Kirche durch Autorität festgesetzt waren. Daran schlossen sich solche, die sich auf das Staats- und bürgerliche Recht bezogen. Diese waren im Allgemeinen gleichfalls von der Religion festgesetzt, indem der Satz zu Grunde gelegt worden war, daß die Könige den Ursprung ihres Rechtes in Gott hätten. Der Ausgangspunkt hierfür war das mosaische Recht, die Salbung der Könige. Theologie und Jurisprudenz waren auf diese Weise positive Wissenschaften. Die dritte Art von Gegenständen endlich, nämlich diejenigen, die der Natur angehörten, waren teils von der Kirche freigelassen, teils waren auch sie nicht weit davon entfernt, positive Wissenschaften zu sein. Die Medizin z. B. war teils krasser Empirismus, eine Sammlung von Einzelheiten, teils ein Gebraue von Astrologie, Alchymie, Theosophie, Wundertäterei usf. Man behauptete unter Anderem, daß die Heilung der Kranken von den Einflüssen der Planeten abhängig sei; daß auch durch Heiligtümer geheilt wurde, versteht sich von sich selbst. — Gegen diese Weise des Wissens, Erkennens trat nun die Naturbeobachtung überhaupt ein, eine Betrachtung, welche die Gegenstände in ihrem unmittelbaren Sein aufnahm und darauf ging, das Allgemeine darin zu erkennen. Ebenso ward dann, was den Staat, das Recht anbetrifft, nach anderen Quellen der Ableitung gesucht. Was Recht sei, wurde von dem abstrahiert, was bei den verschiedensten Völkern als Recht galt und gegolten hatte. Ebenso in Ansehung der Macht der Fürsten wurde ein anderer Grund gesucht als die Autorität Gottes, z. B. der Zweck des Staates, das Wohl des Volkes. Es wurde

die Freiheit des Menschen, der menschlichen Vernunft als Prinzip aufgestellt und für die Grundlage, für den Zweck des menschlichen Zusammenlebens erklärt. Eine andere Weisheit, eine ganz andere Quelle der Wahrheit tat sich auf, eine Weisheit, die der gegebenen, geoffenbarten Wahrheit ganz entgegengesetzt war.

Dieses neue Wissen war so ein Wissen von endlichen Dingen; die Welt war der Inhalt dieses Wissens; und zugleich war dieses Wissen aus der menschlichen Vernunft geschöpft; vom Selbstsehen ging man jetzt aus, nicht mehr von gegebenen religiösen Vorstellungen. Die Menschen sahen in ihre Hände,[1]) wurden selbst tätig; und obgleich sie auf der einen Seite die Autorität geehrt haben, so haben sie doch auf der andern Seite in gleicher Weise das Selbstsehen, Selbstdenken geehrt. Dieses Wissen nun wurde menschliche Weisheit, Weltweisheit genannt. Das ist die Weisheit, die die Welt zum Gegenstand, Inhalt hat und aus der Welt kommt. Dies war die Bedeutung der Wiederauflebung der Wissenschaften für die Philosophie.

Alle diese Seiten, wenn sie auch den Namen der Philo- 11
sophie führen, müssen wir aus der Abhandlung unseres Gegenstandes ausschließen, obgleich in ihnen allen ein Prinzip liegt, welches ihnen gemeinsam ist mit der Philosophie, nämlich das Selbstsehen, Selberempfinden, Selbstdenken, das Selberdabeisein. Es ist dies das große Prinzip gegen alle Autorität, in welchem Felde es sei. Bei der Wahrnehmung bin ich es selbst, der wahrnimmt; ebenso bei der Empfindung, bei dem Verstande, beim Denken. Alles, was dem Menschen gelten soll, muß in seinem eigenen Denken sein. ‚In seinem eigenen Denken' ist eigentlich ein Pleonasmus; jeder Mensch muß für sich selbst denken, es kann Keiner für einen Anderen denken, so wenig als essen und trinken. Dieses Moment und dann die Form, die durch das Denken hervorgebracht wird, die der allgemeinen Gesetze, Grundsätze, Grundbestimmungen, also das Selbst und die

[1]) Vgl. die Widmung von Jakobis Woldemar an Goethe, worin des letzteren Aufforderung wiedergegeben wird, „nicht länger zu gaffen, sondern in die eigenen Hände zu schauen, die Gott auch gefüllt hätte mit Kunst und allerlei Kraft".

Form der Allgemeinheit sind das, was die Philosophie gemein hat mit jenen Wissenschaften, jenen philosophischen Ansichten, Vorstellungen usf. und was ihnen den Namen der Philosophie gegeben hat.

I Wir haben dies näher angeführt, um angeben zu können, was davon zur Philosophie gehört. In dem Gesagten finden wir zwar nicht den ganzen Begriff der Philosophie, aber wir finden doch ein Grundprinzip derselben darin: das Wissen als ein solches, welches auf sich gekehrt ist, welches auf dem Erkennen des Geistes beruht, sich an kein Gegebenes hält. Diese Selbsttätigkeit des Geistes ist das ganz bestimmte Moment, welches dies Wissen mit der Philosophie gemein hat. Wir können jedoch diese formelle Bestimmung nicht den Begriff des Geistes befassen lassen. Diese Bestimmung befaßt die endlichen Gegenstände und schränkt sich sogar auf diese ein; sie ist endliches Erkennen überhaupt. Die besonderen Wissenschaften werden denn auch jetzt von der Philosophie unterschieden; und schon die Kirche warf ihnen vor, daß sie von Gott abführen, weil sie nur Irdisches, Endliches zum Gegenstand haben. Aber sie haben das Moment des Selbstdenkens, das der Philosophie angehört und das immer als etwas Wesentliches an ihnen bleibt. Ihr Mangel ist nur, daß ihr Denken abstrakt ist und somit auch die Gegenstände selbst, die sie behandeln, etwas Abstraktes (Endliches) sind. Dieser Mangel, als von der Seite des Inhaltes aufgefaßt, führt uns zur Religion und damit zur weiteren Bestimmung der zweiten Seite des Unterschiedes der Philosophie von den andern, mit ihr verwandten Wissenschaften.

2. Verhältnis der Philosophie zur Religion.

Wie nämlich das erste Gebiet durch die formelle Seite des selbständigen Denkens mit der Philosophie verwandt war, so ist es das zweite, die Religion, dem Inhalte nach. Die Religion ist insofern das gerade Gegenteil der Bildung überhaupt; sie hat weder die Form des Denkens, noch hat sie den Inhalt mit der Bildung gemein; denn ihr Inhalt ist nicht das Irdische, sondern die Religion hat das Unendliche vor sich.

II Die zweite Sphäre von Gestaltungen des Geistes, welche nähere Verwandtschaft mit der Philosophie haben, ist das

Gebiet der religiösen Vorstellung überhaupt; dazu gehört vorzüglich die Religion als solche, dann die Mythologie, die Mysterien, zum Teil auch die Poesie. Wie das erste Gebiet das Formelle, das Ich und die Form der Allgemeinheit, mit der Philosophie gemein hat, so ist hier das Andere das Gemeinschaftliche, nämlich das Substantielle, der Inhalt.

In den Religionen haben die Völker das niedergelegt, I—III
wie sie sich das Wesen der Welt, das Absolute, An- und Fürsichseiende dachten, was sie für die Ursache, das Wesen, das Substantielle der Natur und des Geistes hielten, und dann ihre Ansicht darüber, wie sich der menschliche Geist oder die menschliche Natur zu diesen Gegenständen, zur Gottheit, zum Wahren verhalte.

Wir bemerken also bei der Religion sogleich zweierlei II
Bestimmungen: Erstens wie Gott dem Menschen bewußt ist; das ist das vorstellende Bewußtsein, die gegenständliche Form oder Bestimmung des Gedankens, wodurch der Mensch das Wesen der Gottheit in Gegensatz mit sich stellt, es sich vorstellt als ein Anderes als er selbst, als ein Fremdes, Jenseitiges. Zweitens die Andacht und den Kultus; das ist das Aufheben dieses Gegensatzes, wodurch sich der Mensch zu Gott erhebt und zu dem Bewußtsein der Einheit mit diesem Wesen kommt. Dies ist der Sinn des Kultus in allen Religionen. Bei den Griechen erhebt der Kultus mehr nur zum Genuß dieser Einheit, weil ihnen das Wesen an sich schon nichts Jenseitiges war.

Das Absolute ist also hier Gegenstand. Als Gegenstand, I
Objekt ist es ein Jenseits, freundlicher oder feindlicher. Diesen Gegensatz ist der Geist aufzuheben getrieben, und er hebt ihn auf in der Religion durch Andacht und Kultus. In Andacht und Kultus gibt sich der Mensch die Gewißheit, diesen Gegensatz zu vernichten, die Zuversicht der Vereinigung mit dem Göttlichen, der Einheit seiner und seines Wesens, — nach christlicher Vorstellung — der Gnade Gottes, der Versöhnung mit ihm; Gott ist ihm gnädig, vereint sich mit ihm, nimmt ihn an, nimmt ihn zu sich.

Die Religion und die Philosophie haben also das, was II
an und für sich wahr ist, gemeinschaftlich zum Gegen-

stande, — Gott, insofern er an und für sich ist, und den Menschen in seinem Verhältnis zu ihm. In den Religionen haben die Menschen hervorgebracht, was ihr Bewußtsein über das Höchste ist; sie sind insofern das höchste Werk der Vernunft; und es ist absurd zu glauben, daß die Priester die Religionen erfunden hätten zum Betruge des Volks, — als ob der Mensch sich über das Letzte und Höchste etwas aufbinden ließe.

I Die Philosophie hat nun denselben Gegenstand, die allgemeine, an und für sich seiende Vernunft, die absolute Substanz; in ihr will sich der Geist diesen Gegenstand gleichfalls zu eigen machen. Wie aber die Religion diese Versöhnung in Andacht und Kultus, d. h. auf dem Weg des Gefühles vollbringt, so will sie die Philosophie im Gedanken, durch denkende Erkenntnis zu Stande bringen.[1]) Die Andacht ist das Gefühl der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, aber denkendes Gefühl; in dem Ausdruck ‚Andacht' ist schon das Denken enthalten; sie ist ein Drängen zum Gedanken, ein Daranhindenken, Sichherandenken. Die Form der Philosophie aber ist reines Denken, ist Wissen, Erkennen; und hier ist es, daß der Unterschied gegen die Religion beginnt. — Das also ist ausgemacht, daß beide Sphären im Inhalt und Ziel sich vereinigen; sie unterscheiden sich nur durch die Form. Die Verwandtschaft ist aber noch näher. Die Philosophie verhält sich in der Form des denkenden Bewußtseins zu ihrem Gegenstande, dem Absoluten, die Religion nicht auf diese Weise. Aber der Unterschied beider Sphären kann nicht so abstrakt gefaßt werden, als werde nicht auch in der Religion gedacht. Die Religion hat auch allgemeine Gedanken, und zwar nicht nur *implicite*, innerlich, als Inhalt, der erst herausgearbeitet werden muß, wie in den Mythen, Phantasievorstellungen oder auch ihren objektiven Geschichten, sondern auch *explicite*, in der Form des Gedankens. Die persischen und indischen Religionen z. B. haben bestimmte Gedanken; es sind zum Teil sehr tiefe, erhabene spekulative Gedanken darin ausgesprochen, Gedanken, die nicht erst ausgelegt zu werden nötig haben. Hier begegnen uns also Gedanken als solche. Ja, es begegnen uns ferner

[1]) I, 3 anschl.: indem der Geist sein Wesen in sich aufnehmen will (XIII, 78).

innerhalb der Religion ausdrückliche Philosophien, wie z. B. die Philosophie der Kirchenväter und der Scholastiker; die scholastische Philosophie war wesentlich Theologie. Wir finden hier also eine Verbindung oder Vermischung von Religion und Philosophie, die uns wohl in Verlegenheit setzen kann.

Die Philosophie hat denselben Gegenstand wie die Religion; aber dennoch sind sie in mannigfache Differenzen miteinander gekommen. II

Die Philosophie beschäftigt sich mit dem Wahrhaften, bestimmter ausgedrückt: mit Gott; sie ist ein immerwährender Gottesdienst. Sie hat mit der Religion einen Inhalt; es sind also nur die Formen von beiden verschieden, und zwar so, daß sie sich manchmal einander vollkommen entgegengesetzt zu sein scheinen. Die erste Erscheinung ist, daß sie nur voneinander verschieden sind; erst später tritt das feindliche Gegeneinander-Auftreten ein. III

Die Frage ist nun also erstens: Wie unterscheidet sich Philosophie von Theologie und Religion[1]) überhaupt? und zweitens: Inwiefern haben wir in der Geschichte der Philosophie auf das Religiöse Rücksicht zu nehmen? II

In Ansehung dieses Gebietes sind nun zwei Seiten zu unterscheiden, von denen näher zu sprechen ist. Die erste ist die mythische und geschichtliche Seite der Religion in ihrer Verwandtschaft mit der Philosophie, die zweite die ausdrückliche Philosophie in der Religion und auch die einzelnen spekulativen Gedanken darin. I

B.

[Die unterschiedenen Formen von Philosophie und Religion.]

Zuerst begegnet uns in der Religion die Form der Mythe, der bildlichen Vorstellung. In ihr ist das Wahre, wie es der Geist sich vorstellt. Der Inhalt ist vor die sinnliche Vorstellung gebracht, aber er ist aus dem Geist entstanden. Die Mythen sind also nicht willkürliche Erfindungen der Priester zur Täuschung des Volkes, sondern Produkte des III 7. XI. 1827

[1]) I, 3 st. d.: von der Theologie (Wissen der Religion) oder Religion (als Bewußtsein) (XIII, 80).

Denkens, welches zu seinem Organ die Phantasie hat, also nicht reines Denken ist. Insofern die Religion nun denselben Gegenstand hat wie die Philosophie, so könnte es scheinen, daß wir auch die erste Erscheinungsweise der ersteren, die Mythologie, hier behandeln müßten; und in der Tat hat man die Mythen auch so behandelt, als hätten sie Philosopheme zum Inhalt. Hierüber ist zu bemerken, daß die Mythen allerdings spielende Phantasien sind. Aber an und für sich ist zuzugeben, daß allgemeine Wahrheiten in ihnen enthalten sind. Creuzer ist darum angegriffen worden, daß er den alten Mythen Wahrheit zum Inhalt gegeben; aber es kann wohl darüber kein Zweifel sein. In den Mythen wird das Substantielle durch Bilder, in bildlichen Vorstellungen ausgedrückt, das Geistige durch das Organ der Phantasie offenbart. Indem man nun in den Mythen Gedanken sucht, so ist es der Betrachtende, welcher ihr diese Gedanken gibt, indem er den Inhalt herauszieht. Die Philosophie hat sich aber nicht erst nach der Wahrheit umzusehen, es ist nicht ihr Geschäft, den Inhalt aus dieser Form herauszuziehen und in Gedanken zu verwandeln, sondern sie betrachtet nur den Gedanken, wo er sich als solcher findet. Also beachten wir die Philosopheme, die in den Mythen enthalten sind, nicht.

Ein großer Teil der Mythen hat sogleich das Ansehen von partikulären Taten. Es ist dann die Sache der Mythologen, zu untersuchen, ob ein allgemeiner Inhalt darin ist oder nicht. Andere, wie die Theogonien und Kosmogonien in der Mythologie, deuten offenbar auf allgemeine Wahrheiten hin. So z. B. hat man geglaubt, den zwölf Arbeiten des Herkules etwas Anderes unterlegen zu können, indem man ihn mit der Sonne und die zwölf Arbeiten mit den Himmelszeichen verglich. Ebenso wird der Mythos vom Sündenfall Adams und Evas zwar so erzählt, als sei darin nur ein historisches, natürliches Geschehen enthalten; aber er stellt auch ein geistiges Verhältnis dar, nämlich den Übergang des Menschen aus dem paradisischen Zustande zum Bewußtsein, zum Wissen vom Guten und Bösen. So kann diese Erzählung die ewige Geschichte und lebendige Natur des Geistes selbst sein. Dieser Gegensatz, das Wissen vom Guten, das das Wissen vom Bösen voraussetzt, — das ist das geistige Leben. — Ebenso könnten uns auch die Kosmogonien als das getrennte Hervorgehen der Formen aus dem ungetrennten Ganzen beschäftigen. Aber wenn schon hier angedeutet ist, daß es sich

von etwas Allgemeinem handelt, so haben sie doch noch nicht die Form des Gedankens. Wir nehmen aber in die Geschichte der Philosophie nur die Ideen auf, die sich in der bestimmten Form des Gedankens äußern. In mehreren Geschichten der Philosophie ist freilich das Religiöse aus den Mythologien aufgenommen.

Dann gibt es aber auch Lehren in der Religion, die mehr den Charakter von Gedanken haben oder worin die Gedanken vermischt sind mit Bildlichem, wie die Lehren von Gott, von der Erschaffung der Welt, von der Moral usf. Man nennt sie anthropomorphistisch; d. h. sie sind nicht geradezu, nicht im Ernste, nicht unmittelbar so zu nehmen, wie sie sind, sondern als Bilder. Wenn die griechische Religion zu sehr anthropomorphistisch war, so könnte man von der jüdischen und christlichen sagen, sie sei es zu wenig; aber es ist darin eigentlich ein noch viel stärkerer Anthropomorphismus, z. B. wenn in der Bibel vom Zorne Gottes die Rede ist. Der Zorn ist eine menschliche Empfindung; diese legt man Gott bei. Dieser Anthropomorphismus ist auf der anderen Seite wieder ein Vorzug in der Religion, indem dadurch das Geistige der natürlichen Vorstellung näher gebracht wird. Aber schwer ist es, die Grenze zu ziehen zwischen dem, was nur der sinnlichen Vorstellung angehört, und dem, was dem Göttlichen entspricht. Denn es handelt sich bei solchen Anthropomorphismen nicht bloß um solche Vorstellungen, die sich sogleich als sinnlichen Verhältnissen angehörig zu erkennen geben, sondern auch um Gedanken; und aus diesen die endlichen herauszufinden, die, die nur dem menschlichen Geist angehören, abzuscheiden, das ist das Schwierige. (Andere Kategorien oder Denkformen müssen bei der Betrachtung Gottes zu Grunde gelegt werden.) — Endlich enthält die Religion Sätze, die über etwas ganz Allgemeines handeln, z. B. den Satz, daß Gott der Allmächtige sei. Da ist Gott aufgefaßt als das Setzende, als die Ursache. Das sind Gedanken, die der Geschichte der Philosophie unmittelbar angehören; denn, wie gesagt, der Gegenstand und Inhalt der Religion und der Philosophie ist ein und derselbe; und der Unterschied liegt nur in der Betrachtungsweise.

[α) Offenbarung und Vernunft.]

Was erstens das Mythische mit dem Geschichtlichen zu- 1
sammengefaßt betrifft, so ist diese Seite interessant durch

die Verwandtschaft, die Gleichheit des Inhaltes mit der Philosophie, mehr aber noch durch den Unterschied in Ansehung der Form, in welcher dieser Inhalt in beiden vorhanden ist.[1]) Dieser Gegensatz, der diesen Inhalt diesen beiden Gebieten zuwirft, fällt nicht nur in uns, die Betrachtenden, sondern er ist ein geschichtlicher; es ist geschehen, daß die Philosophie in Gegensatz gekommen ist zur Religion, und umgekehrt, daß die Religion die Philosophie angefeindet und oft verdammt hat. Es wird deshalb der Philosophie zugemutet, daß sie ihr Beginnen selbst rechtfertige. Schon in Griechenland kam die Philosophie mit der Volksreligion in Konflikt; viele Philosophen wurden verbannt, einige sogar getötet, weil sie Anderes als die Volksreligion lehrten. Noch mehr aber hat die christliche Kirche diesen Gegensatz ausgesprochen.

Die Religion scheint hiernach zu fordern, daß der Mensch auf die Philosophie, auf das Denken, auf die Vernunft Verzicht leisten solle, weil solches Tun nur Weltweisheit, nur menschliches Tun, nur Erkennen der menschlichen Vernunft im Gegensatze der göttlichen sei. Die menschliche Vernunft, sagt man, produziere nur menschliches Machwerk, demgegenüber die Taten Gottes ständen, — dazu ist man in unsern und vorigen Zeiten gekommen. Nach diesem Unterschied wird das menschliche Tun gegen das göttliche herabgesetzt; und diese Herabsetzung enthält die nähere Bestimmung, daß für die Anschauung, Erkenntnis der Weisheit Gottes an die Natur verwiesen wird. Nach dieser Wendung scheint ausgesprochen zu sein, daß die Naturwerke göttlich seien, daß aber das, was der Mensch überhaupt und vornehmlich das, was die menschliche Vernunft produziere, nur als menschlich anzusehen sei, daß also die menschlichen Werke gegen die der Natur als etwas Ungöttliches zu betrachten seien. Diese Vorstellung ist aber nicht wahr. Den Werken der menschlichen Vernunft könnten wir wenigstens gleiche Würde, Hoheit und Göttlichkeit zuschreiben wie den natürlichen Dingen; und mit dieser Gleichsetzung vergeben wir noch dem menschlichen, vernünftigen Tun mehr, als erlaubt ist. Denn wenn schon die Naturdinge, das Leben der Tiere u. dgl. etwas Göttliches sein sollen, so muß noch mehr das mensch-

[1]) I, 3 anschl.: Ja, bei ihrer Verwandtschaft geht ihre Verschiedenheit zugleich zur scheinbaren Unverträglichkeit fort (XIII, 80).

liche Tun als göttlich angesehen werden. Das menschliche Tun ist noch in einem unendlich höheren Sinne ein göttliches Tun, ein Werk des Geistes, als die Natur. Der Vorzug des Gedankens, des menschlichen Denkens vor der natürlichen Existenz ist sogleich anzuerkennen. Dieser Gegensatz also, wenn man ihn in dem Sinn eines Vorzuges des Natürlichen nimmt, ist von der Hand zu weisen; es ist ein schlechter Unterschied; denn der Unterschied zwischen Menschen und Tieren ist augenscheinlich. Wenn also gefragt wird, wo das Göttliche zu suchen sei, so kann die Antwort nur sein, daß es vornehmlich im menschlichen Produzieren zu finden ist.

Das Andere wäre, daß in der Religion und vornehmlich in der christlichen Religion ein Inhalt vorhanden wäre, der höher ist als die denkende Vernunft und der daher von der Vernunft nur als ein gegebener aufgefaßt werden könnte. Wir hatten in Ansehung des Verhältnisses der denkenden N. St.
Vernunft, d. i. der Philosophie zur Religion gesagt, daß von der Philosophie gefordert werde, ihr Ziel zu rechtfertigen, und dies um so mehr, je mehr sie feindselig auftritt gegen die Religion. Dem menschlichen Geist wird eine Schranke gesetzt; es wird gesagt, daß er Gott nicht zu erkennen vermöge; die Vernunft sei darauf angewiesen, Gott in der Natur zu erkennen. Aber der Geist ist etwas Höheres als die Natur. Christus sagt: „Seid ihr denn nicht viel mehr als Sperlinge?“ Der Mensch kann also aus sich Gott besser erkennen als aus der Natur. Das, was er aus sich produziert, darin manifestiert sich die Göttlichkeit mehr als in der Natur. Dies war die eine Seite. Es ergab sich dabei, daß die Vernunft eine Offenbarung Gottes ist, und zwar eine höhere als die Natur. Die andere Seite ist diese, daß die Religion die Offenbarung Gottes sei, durch welche dem Menschen, der menschlichen Vernunft die Wahrheit gegeben werde, daß die Vernunft diese aus sich selbst zu schöpfen nicht fähig sei und daher demütig sich zu bescheiden, gefangen zu nehmen habe.[1]) Von dieser Seite haben wir nun zu sprechen, um das Verhältnis der Philosophie und Religion frei aufzufassen und nicht etwa die Hauptsache im Dunkeln zu lassen, als ob es etwas zu Delikates sei, als ob man nicht laut davon sprechen könnte.

Die Stellung der Religion ist insofern diese: Die Wahrheit, die durch die Religion an uns kommt, ist ein äußerlich

[1]) Vgl. 2. Kor. 10.

Gegebenes, Vorgefundenes. Schon in den heidnischen Religionen ist dies mehr oder weniger der Fall; man weiß nicht, woher sie gekommen. Mehr aber noch hebt sich diese Bestimmung in der christlichen Religion heraus; ihr Inhalt ist ein gegebener, der über oder jenseits der Vernunft zu sein gehalten wird; oder er ist positiv. Im Allgemeinen wird angegeben, daß die Wahrheit in der Religion durch irgend einen Propheten, einen göttlichen Abgesandten sei kund getan worden. W e r dieser sei, ist in Hinsicht des Inhaltes der Religion ganz gleichgültig.[1]) Gegen ihre Lehrer haben zwar alle Völker dankbare Ehrfurcht gehegt, so gegen Moses, Zoroaster, Mahomed. Aber diese Seite gehört der Äußerlichkeit an, ist etwas Geschichtliches. Individuen, welche Lehrer waren, gehören nicht selbst zum Inhalt der Lehre, zum absoluten Inhalt, zur ewigen, an und für sich seienden Wahrheit. Die Person ist nicht Inhalt der Lehre. Der Glaube an ein solches Individuum ist nicht Glaube an die Religion selbst. Zu wissen, welcher der Lehrer war, ist abstrakt, ist keine Belehrung. Bei der christlichen Religion ist dies aber anders; die Person Christi ist selbst eine Bestimmung in der Natur Gottes. Nach dieser Seite ist er also nicht geschichtlich. Bloß als geschichtliche Person genommen, als Lehrer z. B., wie Pythagoras, Sokrates oder Kolumbus, wäre er in Ansehung des Inhalts ebenfalls gleichgültig, ohne Interesse. Aber bei der christlichen Religion gehört diese Person, Christus selbst, in der Bestimmung, Sohn Gottes zu sein, zur Natur Gottes selbst. Das Wer der Offenbarung, insofern es nicht die Natur Gottes beträfe, wäre kein allgemeiner göttlicher Inhalt; und um das Was, den Inhalt derselben, handelt es sich.

Wenn nun gesagt wird, das Geoffenbarte sei etwas, worauf die menschliche Vernunft nicht durch sich selbst hätte kommen können, so ist hierüber zu bemerken, daß die Wahrheit, das Wissen von der Natur Gottes allerdings erst in äußerlicher Weise an die Menschen kommt, daß das Bewußtsein von der Wahrheit als einem sinnlichen Gegenstande, einem äußerlich Gegenwärtigen, einem sinnlich Vorgestellten die erste Weise des Bewußtseins überhaupt ist, — wie Moses Gott im feurigen Busch erblickte und die Griechen ihre Götter in Marmorbildern oder sonstigen Vorstellungen, wie sie in den

[1]) I, 3 anschl.: Ceres, Triptolem haben den Ackerbau, die Ehe eingeführt, sie sind von den Griechen geehrt worden (XIII, 87).

Poeten sind, dargestellt haben. Auf solche äußerliche Weise wird überhaupt angefangen; und insofern erscheint der Inhalt zuerst als gegebener, äußerlich an den Geist kommender, den wir sehen, hören usf. Aber das Weitere ist, daß es bei dieser äußerlichen Weise nicht bleibt und nicht bleiben soll, weder in der Religion noch in der Philosophie. Solche Gestalten der Phantasie oder geschichtliche Inhalte sollen in diesem äußerlichen Verhältnis nicht bleiben, sondern für den Geist ein Geistiges werden, aufhören, in bloß äußerlicher, d. h. eben ungeistiger Weise zu sein. (Geist und Vernunft sind dasselbe. Vernunft stellen wir uns zwar als abstrakt vor; aber die tätige, wissende Vernunft ist der Geist.) Wir sollen Gott im Geist und in der Wahrheit erkennen.[1]) Der Inhalt der Religion ist also Gott als Geist. Fragen wir nun: was ist Gott? so müssen wir antworten: Gott ist der allgemeine, absolute, wesentliche Geist. In Ansehung des Verhältnisses des menschlichen Geistes zu diesem Geist kommt es darauf an, daß man den Begriff davon habe, was der Geist ist.

Das Erste ist also die Frage, wie sich Philosophie und 11
Religion unterscheiden. Ich will darüber die allgemeinen Bestimmungen vortragen und — so weit es sein kann — erörtern.

[β) Göttlicher und menschlicher Geist.]

Beide haben gemeinsam das, was an und für sich ist, den allgemeinen, absoluten Geist. Er ist Geist, befaßt aber die Natur zugleich in sich; er ist er selbst und das Insichfassen derselben. Er ist nicht identisch mit ihr nach dem oberflächlichen Sinn des chemisch Neutralen, sondern identisch mit ihr in sich selbst oder eins mit sich selbst in ihr. Er ist in solcher Identität mit der Natur, daß sie, sein Negatives, das Reelle, nur als Ideelles gesetzt ist. Das ist der Idealismus des Geistes. Die Allgemeinheit des Geistes, worauf Philosophie und Religion sich beziehen, ist absolute, nicht äußerliche Allgemeinheit, — Allgemeinheit, die Alles durchdringt, in Allem gegenwärtig ist. Den Geist haben wir uns vorzustellen als frei; Freiheit des Geistes heißt,

[1]) Vgl. Joh. IV, 24.

daß er bei sich ist, sich selbst vernimmt. Seine Natur ist, über das Andere überzugreifen und darin sich selbst zu finden, sich darin mit sich zu vereinen, sich darin zu haben und zu genießen.

Hieraus ergibt sich nun das Verhältnis des Geistes zum menschlichen Geist. Wenn man sich die Individualität auch noch so spröde, vereinzelt vorstellt, so ist doch von dieser Atomistik zu abstrahieren. Der Geist, in seiner Wahrheit vorgestellt, ist nur das sich selbst Vernehmende. Der Unterschied des Einzelnen und Allgemeinen ist dann so auszudrücken, daß der subjektive, einzelne Geist der allgemeine göttliche Geist ist, insofern dieser vernommen wird, insofern sich dieser in jedem Subjekt, jedem Menschen manifestiert. Der den absoluten Geist vernehmende Geist ist so der subjektive Geist.

I Der Mensch soll eine Religion annehmen. Was ist der Grund seines Glaubens? Das Zeugnis des Geistes von dem Inhalte der Religion! Dies ist in der christlichen Religion auch ausdrücklich ausgesprochen; Christus selbst verweist den Pharisäern den Glauben an Wunder;[1]) das Beglaubigende sei nur das Zeugnis des Geistes. Bestimmen wir näher, was das Zeugnis des Geistes sei, so müssen wir sagen: Nur der Geist vernimmt den Geist. Wunder u. dgl. ist nur eine Ahnung des Geistes; es ist ein Anderes der Natur, eine Unterbrechung des Laufs der Natur. Aber die absolute Hemmung des Natürlichen ist erst der Geist; er ist erst das wahrhafte Wunder gegen den Lauf der Natur, das wahrhaft Affirmative gegen sie. Der Geist also vernimmt nur sich selbst. Gott ist nun der allgemeine Geist; statt Gottes können wir daher sagen: der allgemeine göttliche Geist.[2]) Die Allgemeinheit des Geistes muß nicht als bloße Gemeinschaftlichkeit[3]) aufgefaßt werden, sondern als das Durchdringende in dem Sinne der Einheit[4]) mit sich in der Bestimmung seiner selbst und

[1]) Matth. XII, 38, 39; XVI, 1—4; Markus VIII, 11—12; Joh. IV, 48.

[2]) I, 3 st. d.: Es ist nur e i n Geist, der allgemeine göttliche Geist, — nicht daß er nur allenthalben ist (XIII, 88).

[3]) I, 3 anschl.: als äußerliche Allheit nur in vielen, allen Individuen, die wesentlich als Einzelne sind (XIII, 88).

[4]) I, 3 anschl.: seiner selbst und eines Scheines seines Andern, als des Subjektiven, Besonderen (XIII, 88).

in der Bestimmung des Andern. Dies ist die wahrhafte Allgemeinheit. Der allgemeine Geist ist α) allgemein, β) ist er sich Gegenstand; und so bestimmt er sich, wird ein besonderer. Die wahrhafte Allgemeinheit besteht also — populär ausgedrückt — aus Zweien, dem Allgemeinen selbst und dem Besonderen; sie ist nicht in Einem nur, dem das Andere gegenübersteht, sondern in Zweien; aber so, daß das Eine über das Andere übergreift, es durchdringt, in ihm zu sich selbst kommt. Das Andere ist sein Anderes, und dies sein Anderes und es selbst ist in Einem. — Im Vernehmen seiner ist eine Zweiheit; der Geist vernimmt — sich, d. h. er ist der vernehmende und der vernommene; aber er ist dies nur als die Einheit dessen, was vernimmt, und dessen, was vernommen wird. Der vernommene göttliche Geist ist der objektive, der vernehmende aber der subjektive. Der göttliche Geist ist aber nicht nur die Passivität des Vernommenwerdens; in seiner Bewegung kann diese Passivität nur ein Augenblick, nur momentan sein. Sondern er ist die Aufhebung dieses Unterschiedes des subjektiv tätigen und des objektiven, passiven Geistes. Er ist die eine substantielle Einheit; er ist selbst diese Tätigkeit des Sichselbstvernehmens. — Der subjektive Geist, der den göttlichen Geist vernimmt, ist selbst dieser göttliche Geist. Das ist die wahrhafte Grundbestimmung des Verhaltens des Geistes zu sich.

Wenn wir von dieser Bestimmung ausgehen, so haben 11
wir weiterhin nur verschiedene Formen dieses Vernehmens. Was wir religiösen Glauben heißen, ist der göttliche Geist, auf substantielle, allgemeine Weise vernommen. Außer dem Glauben ist der göttliche Geist nicht das, was er nach der Lehre der Kirche ist. Der göttliche Geist ist nicht so an sich, sondern er ist im Geist des Menschen, im Geiste derer, die zu seiner Gemeinde gehören, präsent; und der einzelne Geist vernimmt dann den göttlichen Geist, d. i. das Wesen seines Geistes, sein Wesen, sein Substantielles; und dieses Wesen ist eben das an und für sich Allgemeine, Bleibende. Das ist der Glaube der evangelischen Kirche, — nicht ein historischer Glaube, nicht Glaube an geschichtliche Dinge; sondern dieser lutherische Glaube ist der Glaube des Geistes selbst, das Bewußtsein, das Vernehmen des Substantiellen des Geistes. Nach einer

neueren Theorie des Glaubens sagt man: ich glaube, ich weiß unmittelbar, daß ich einen Körper habe; man nennt also dies Glaube, daß etwas Bestimmtes, irgend ein Inhalt unmittelbar in uns ist, in unserm Bewußtsein sich findet, erzeugt. Das ist der äußere Sinn des Glaubens. Aber der innere, religiöse Sinn des Glaubens ist eben dies Wissen vom absoluten Geist; und dies Wissen, wie es zunächst im menschlichen Geiste ist, ist unmittelbar, und folglich unmittelbare Gewißheit. Es ist nur ein Zeugnis seines Geistes; und dies ist die tiefe Wurzel der Identität des Geistes überhaupt. Der Geist erzeugt sich, manifestiert sich selbst, zeigt sich selbst, und zeugt auch von sich selbst, von seiner Einheit mit sich; und hat auch das Bewußtsein seiner selbst, das Bewußtesin seiner Einheit mit seinem Gegenstande, indem er selbst sein Gegenstand ist. Wenn dann das Bewußtsein von diesem Gegenstand auftritt und sich entwickelt, gestaltet, so kann dieser Inhalt als ein Gegebenes der Empfindung, als sinnlich Vorgestelltes, von Außen Kommendes erscheinen; so in der Mythologie die historische Weise der Entstehung. Dies ist die äußerliche Weise. Aber zum Glauben gehört das Zeugnis des Geistes. Der Inhalt kann wohl von Außen gekommen, empfangen, gegeben sein; aber der Geist muß davon Zeugnis geben.

I Dieses Vernehmen seiner selbst ist das, was man Glaube nennt. Es ist aber nicht so ein schlechter, bloß geschichtlicher Glaube wie der der ehemaligen Kirche; sondern wir Lutheraner[1]) glauben besser. Im Glauben verhalten wir uns zu dem göttlichen Geist als zu uns selbst. In diesem Glauben ist nur ein Unterschied der Form, welcher sich aber aufhebt; oder vielmehr der Glaube ist das ewige Aufheben desselben; was den Inhalt betrifft, so ist darin kein Unterschied, keine Trennung vorhanden. Dieses Verhalten des Geistes zu sich ist daher nicht die ursprüngliche, abstrakte Einheit, die spinozistische Substanz, das objektive Substantielle, sondern die wissende, individuelle Substanz, das Selbstbewußtsein, welches sich im göttlichen Geiste erkennt und darin verunendlicht. Dies ist die Bestimmung, welche wir beim Verhalten des

[1]) I, 3 anschl.: — ich bin es und will es bleiben — haben nur jenen ursprünglichen Glauben (XIII, 89).

Geistes zu sich in der Religion zu Grunde zu legen haben. Die sogenannte Demut, d. i. Beschränktheit, Unfähigkeit, Gott zu erkennen, müssen wir ganz bei Seite lassen.[1]) Gott zu erkennen, ist vielmehr der einzige Zweck der Religion. Wenn wir Religion haben sollen, so müssen wir sie im Geiste haben, d. h. erkennen. Der nicht erkennende, natürliche Mensch hat nicht Religion, denn er „vernimmt nichts vom Geiste Gottes."[2])

Die Religion ist das Zeugnis des Geistes; dies ist das Zeugnis vom Inhalt der Religion. Dieses Zeugnis vom Inhalt ist also selbst die Religion. Es ist ein Zeugnis, welches bezeugt. Dies Bezeugen ist zugleich Zeugen und Zeigen des Geistes; denn er ist nur, indem er sich zeugt, sich bezeugt und sich zeigt, sich manifestiert. In seinem Zeugnis erzeugt er sich selbst. Das ist die Grundidee. Das Weitere ist dann dies, daß dieses Zeugnis des Geistes sein inniges Selbstbewußtsein ist, sein Weben in sich, das Leben in der Innerlichkeit der Andacht, — ein in sich einiges, eingehülltes Bewußtsein, ein Bewußtsein, worin es zum eigentlichen Bewußtsein und damit zur Gegenständlichkeit nicht kommt, weil die Bestimmtheit, die Trennung von Subjekt und Objekt noch nicht gesetzt ist. Das Weitere also ist, daß dieser in sich gedrungene[3]) Geist sich entschließt, sich von sich unterscheidet, sich zum Objekt, zum Gegenständlichen macht. In der Vorstellung ausgedrückt: Gott ist Geist oder Liebe (das ist Eins); d. h. Gott entäußert sich seiner, teilt sich mit, geht zum Anderen über. Und hier treten alle die Scheine[4]) von Gegebensein, Empfangenhaben usf. ein,[5]) die auch in der Mythologie vorkommen. Hier hat alles Historische und das, was man das Positive in der Religion nennt, seine Stelle.

Näher von der christlichen Religion zu sprechen, so I—II
wissen wir, daß Christus vor beinahe 2000 Jahren in die Welt gekommen ist; aber er sagt: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende";[6]) „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter

[1]) I, 3 st. d.: Das Gerede von den Schranken des menschlichen Denkens ist seicht (XIII, 89).
[2]) 1. Kor. II, 14.
[3]) I, 3 st. d.: durchdringende und durchgedrungene (XIII, 89).
[4]) I, 3 st. d.: Bestimmungen (XIII, 90).
[5]) Vgl. Joh. IV, 24; 1. Joh. IV, 7, 16; Röm. V, 5.
[6]) Matth. XXVIII, 20.

ihnen",[1]) obgleich nicht als diese Person, nicht auf sinnliche Weise gegenwärtig; und: Wenn ich nicht mehr bei euch sein werde, dann wird der Geist „euch in alle Wahrheit leiten";[2]) d. h. das Verhältnis der Äußerlichkeit muß sich erst aufheben, ist nicht das wahre. Hierdurch erhält das, was wir oben gesagt haben, seine Erklärung.

II Einerseits ist da vorhanden ein vorstellendes Bewußtsein; da ist dieser Inhalt Gegenstand; da ist er außer uns, getrennt von uns. Das Andere ist die Andacht, der Kultus, das Gefühl der Einheit mit diesem Gegenstand. Es ist dabei ein Schwanken vorhanden; bald ist die Äußerlichkeit stärker, bald die Andacht. Das eine Mal wird der inwohnende Christus um 2000 Jahre zurückgeschickt nach Palästina, ist nur als geschichtliche Person in diesem Land, dieser Umgebung; das andere Mal aber, in der Andacht, im Kultus, ist das Gefühl seiner Gegenwart überwiegend. Folglich findet sich hier, in der Religion, noch ein Gegensatz.

I Es sind darin diese zwei Stadien zu bemerken: Das erste Stadium ist die Andacht, der Kultus, z. B. das Nachtmahlnehmen, die Kommunion. Darin ist Christus unmittelbar gegenwärtig. Dies ist das Vernehmen des göttlichen Geistes, der lebendige Geist, der sein Selbstbewußtsein und Wirklichkeit hat in der Gemeinde. Das zweite Stadium ist das entwickelte Bewußtsein, wo dieser Inhalt gegenständlich wird. Auf diesem Standpunkt geschieht es, daß der gegenwärtige Christus um 2000 Jahre zurückflieht, in einen Winkel von Palästina relegiert, im Raum und in der Zeit erkannt wird, als geschichtliche Person vor das Bewußtsein gebracht werden kann, aber fern und ein Anderer ist. Analogisch ist es in der griechischen Religion, wenn dieser Gott auf dem Standpunkt der Andacht, des Gefühls, zur prosaischen Bildsäule, zu Marmor und Holz gemacht wird. Zu dieser Äußerlichkeit muß es kommen. So ist uns die Hostie nicht mehr als solche heilig; nach der lutheranischen Lehre ist der Wein nur im Glauben und Genusse, nicht in seinem äußerlichen Dasein, ein Göttliches. Ebenso ist uns ein Heiligenbild nichts Anderes als Stein, Leinewand u. dgl. — Dies sind die zwei Stand-

[1]) Matth. XVIII, 20.
[2]) Joh. XVI, 13.

punkte; und der zweite Standpunkt ist eben der, wo das Bewußtsein anfängt[1]) mit einer äußerlichen Gestalt, sie ins Gedächtnis aufnimmt, sie vorstellt und weiß. Bleibt es aber bei dieser Vorstellung, so ist dieser Standpunkt der ungeistige. Wenn der Inhalt der Religion nur als ein geschichtlicher gewußt wird, der Geist in diese historische, tote Ferne gerückt ist, dann ist er verworfen, zur Lüge gegen sich selbst gekommen. Diese Lüge ist das, was in der Schrift[2]) die Sünde wider den Geist genannt wird. — Auf diese Punkte kommt es hier an.

Wer gegen den heiligen Geist lügt, dessen Sünde kann I, 3
nicht verziehen werden. Das Lügen aber gegen den Geist ist eben dies, daß er nicht ein allgemeiner — nicht ein heiliger — sei; d. h. daß Christus nur ein Getrenntes, Abgesondertes sei, nur eine andere Person als diese Person, nur in Judäa gewesen, oder auch jetzt noch ist, aber jenseits, im Himmel, Gott weiß wo, nicht auf wirkliche, gegenwärtige Weise in seiner Gemeinde. Wer von der nur endlichen, nur menschlichen Vernunft, den nur Schranken der Vernunft spricht, — der lügt gegen den Geist; denn der Geist als unendlich, allgemein, sich selbst vernehmend, vernimmt sich nicht in einem Nur, in Schranken, im Endlichen als solchen, hat kein Verhältnis dazu, — vernimmt sich nur in sich, in seiner Unendlichkeit.

[γ) Vorstellung und Gedanke.]

Die Form der Philosophie unterscheidet sich von dieser II
Form der Religion, und dieser Unterschied ist nun näher aufzufassen. Das Grundverhältnis zwischen der Religion und Philosophie ist die Natur des Geistes selbst.

α) Es muß beim Geist davon ausgegangen werden, daß er ist, indem er sich manifestiert; er ist diese eine substantielle Identität; aber zugleich, indem er sich manifestiert, ist er in sich unterschieden; und hierein fällt das

[1]) I, 3 anschl.: ; es muß von dem äußerlichen Vernehmen dieser Gestaltung ausgehen, das Berichtetwerden an sich kommen lassen, den Inhalt ins Gedächtnis aufnehmen (XIII, 90).

[2]) Matth. XII, 31, 32.

subjektive, endliche Bewußtsein desselben. (Endlich ist das, was eine Schranke hat am Anderen, wo ein Anderes anfängt; und dies ist nur, wo eine Bestimmung, ein Unterschied ist.) Der Geist bleibt aber frei, bei sich selbst in seinem Sichmanifestieren, so daß er durch den Unterschied nicht getrübt wird. Das Unterschiedene ist ihm durchsichtig, ist ihm ein Klares, nichts Dunkles. Oder es ist für ihn nichts Bestimmtes, keine Bestimmung, d. h. kein Unterschied (denn jede Bestimmung ist Unterschied). Wenn nun von einer Schranke des Geistes, der menschlichen Vernunft gesprochen wird, so ist dies einerseits richtig; der Mensch ist beschränkt, abhängig, endlich, — außer nach der Seite, nach der er Geist ist. Das Endliche betrifft die sonstigen Weisen seiner Existenz. Als Geist, insofern er sich geistlos verhält, verhält er sich zu äußerlichen Dingen; aber wenn er als Geist Geist ist, dann ist er unbeschränkt. Die Schranken der Vernunft sind nur Schranken der Vernunft dieses Subjekts; sich aber vernünftig verhaltend, ist der Mensch ohne Schranken, unendlich. (Unendlichkeit ist freilich hier nicht im abstrakten Sinne, als Verstandesbegriff zu nehmen.) Indem der Geist unendlich ist, so bleibt er Geist in allen seinen Verhältnissen, Äußerungen, Gestalten. Der Unterschied zwischen dem allgemeinen, substantiellen Geiste und dem subjektiven Geist ist für ihn selbst. Der Geist als Gegenstand und sein Inhalt muß dem subjektiven Geist zugleich immanent sein; und dies ist er nur auf geistige, nicht auf natürliche, unmittelbare Weise. Es ist dies die Grundbestimmung des Christentums, daß der Mensch erleuchtet wird durch die Gnade, durch den heiligen Geist (d. i. der wesentliche Geist). Dann ist er ihm immanent, also sein eigener Geist. Dieser lebendige Geist des Menschen ist gleichsam der Phosphor, der erregbare, brennbare Stoff, der sich von Außen und Innen entzünden läßt. Von Außen geschieht dies z. B., indem dem Menschen der Inhalt der Religion gelehrt, indem das Gefühl, die Vorstellung dadurch angeregt wird, oder indem er ihn auf Autorität annimmt. Sich geistig verhaltend, wird er dagegen in sich entzündet; indem er ihn in sich selbst sucht,

manifestiert er ihn auch aus sich. Dann ist er sein innerstes Selbst.

Die Religion hat das absolute Wesen zum Gegenstande, 1
die Philosophie will dieses Wesen gleichfalls erkennen. Wir müssen also zunächst die Form des Erkennens des Wesens uns vorstellig machen.

Sagen wir, die Philosophie erkenne das Wesen, so ist der Hauptpunkt, daß das Wesen nicht dem, dessen Wesen es ist, ein Äußerliches bleibt. Sage ich: das Wesen meines Geistes, so ist eben dies Wesen in meinem Geiste, nicht außer ihm. Frage ich nach dem wesentlichen Inhalt eines Buches, so abstrahiere ich von Einband, Papier, Druckerschwärze, Buchstaben usf.; ich lasse viele Sätze, Seiten aus und bringe allein den einfachen Inhalt hervor; oder ich bringe den mannigfaltigen Inhalt auf seine substantielle Einfachheit zurück. Von diesem wesentlichen Inhalt können wir nun nicht sagen, daß er außerhalb des Buches sei; er ist gerade nirgends als in dem Buche selbst. So ist das Gesetz nicht außerhalb des natürlichen Individuums, sondern es macht das wahrhafte, wesentliche Sein dieses Individuums aus. Das Wesen des Geistes also ist ihm nicht äußerlich, sondern es ist seine innerste Substanz und wirkliches, gegenwärtiges Sein. Es ist sozusagen der brennbare Stoff, der[1]) angezündet, zum Leuchten gebracht werden kann. Und nur insofern dieser Phosphor des Wesens in ihm ist, ist das Anzünden möglich. Hätte der Geist diesen Phosphor des Wesens nicht in sich, so wäre keine Religion, kein Gefühl, keine Ahnung und somit kein Wissen von Gott vorhanden; und so wäre auch der göttliche Geist nicht das, was er ist, das an und für sich Allgemeine. Also den Mißverstand, das Wesen zu einem toten, äußerlichen Objekt, einem Abstraktum zu machen, den muß man überwinden. Das Wesen ist die Form, die an sich selbst ein wesentlicher Inhalt ist, oder der Inhalt als ein in sich wesentlich Bestimmtes; das Inhaltslose ist das Unbestimmte. Wie nun an einem Buche außer dem wesentlichen Inhalt noch vieles Andere vorhanden ist, so ist auch am individuellen Geiste noch eine große Masse anderer Existenz, anderen Bewußtseins, die nur zur Erscheinung, nicht zum Wesentlichen gehört. Die Religion ist nun der Zustand des Individuums,

[1]) I, 3 anschl.: von dem allgemeinen Wesen, als solchem, als gegenständlichem (XIII, 91).

dieses Wesen zu wissen, die Identität mit diesem Wesen zu fassen. Diese Identität des Individuums und seines Wesens ist aber nicht abstrakt; es ist vielmehr ein Durchgang vom Individuum als einem natürlich Existierenden zu einem Bewußtsein, das reines, geistiges ist. Also muß bei dem Individuellen unterschieden werden zwischen dem Existierenden und dem, welches sein Wesen ist. Das Wesen als Existenz hat einen Umfang unwesentlichen Beiwesens; und das Wesentliche ist in diesen erscheinenden Stoff versenkt.[1])

Auf diese Bestimmungen kommt es hier an. Sie werden aber hier nicht bewiesen; dies geschieht nur auf dem spekulativen Standpunkte. Hier geht es nur um eine Vorstellung davon.

II *β*) Das Weitere ist die Art, wie der Geist sich gegenständlich ist, wie er in seinem Fürsichsein sich verhält. Die Gestalt, wie er da ist, kann verschieden sein; so kann er sich auf verschiedene Weise gestalten; und aus diesen verschiedenen Gestaltungsweisen entstehen dann die verschiedenen Formen des Geistes und damit der Unterschied zwischen Philosophie und Religion.

In der Religion hat der Geist eine eigentümliche Gestalt, welche sinnlich sein kann, z. B. in Form der Kunst, indem diese die Gottheit abbildet, und in der Poesie, in welcher gleichfalls die sinnliche Vorstellung das Wesen der Darstellung ausmacht. Überhaupt können wir sagen, daß diese Gestaltungsweise des Geistes die Vorstellung ist. Das Denken gehört zwar auch schon zum Teil der religiösen Vorstellung an, aber diese enthält es vermischt mit einem gewöhnlichen, äußerlichen Inhalt. Auch Recht und Sitte z. B. sind zwar, wie man sagt, übersinnlich, aber

---

[1]) I, 3 anschl.: Das Wesen ist Geist, nicht ein Abstraktum; „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen" [Matth. XXII, 32], und zwar der lebendigen Geister.

Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Geisterreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.

[Vgl. Schillers Gedicht „Die Freundschaft"] (XIII, 92).

meine Vorstellung davon geht von der Gewohnheit, von den vorhandenen gesetzlichen Bestimmungen oder von dem Gefühl aus. Der Unterschied der Philosophie ist nun, daß in ihr derselbe Inhalt in der Form des Denkens aufgefaßt wird. In der Religion sind zwei Momente vorhanden: 1) eine gegenständliche Form oder Bestimmung des Bewußtseins, wo der wesentliche Geist, das Absolute als außerhalb des subjektiven Geistes, d. h. als Gegenstand ist, vor die Vorstellung kommt als geschichtliche oder Gestalt der Kunst, in Zeit und Raum entfernt, 2) die Bestimmung oder das Stadium der Andacht, der Innigkeit; darin ist diese Entfernung hinweggenommen, die Trennung aufgehoben; da ist der Geist mit dem Gegenstand eins, das Individuum von dem Geiste erfüllt. In Philosophie und Religion ist derselbe Gegenstand, Inhalt, Zweck. Was aber in der Religion zwei Stadien sind, zwei Weisen der Gegenständlichkeit, Kunst, Glaube und Andacht, das ist in der Philosophie in Einem zusammen; denn der Gedanke ist α) gegenständlich nach der ersten Bestimmung; er hat die Form eines Gegenstandes; aber β) hat er die Form seiner Gegenständlichkeit auch verloren; im Denken ist Inhalt und Form in Eins gesetzt. Insofern das, was ich denke, d. i. der Inhalt des Denkens, in Form des Gedankens ist, steht er mir nicht mehr gegenüber.

Hier, in Religion und Philosophie, ist also e i n substantieller Inhalt, und bloß die Weise der Gestaltung ist verschieden. Diese beiden Gestaltungen sind aber nicht allein verschieden, sondern sie können in ihrer Verschiedenheit auch als entgegengesetzt, ja als einander widersprechend erscheinen, indem der Inhalt vorgestellt wird als wesentlich an die Gestalt geknüpft. Aber selbst innerhalb der Religion wird zugegeben, daß diese verschiedene Weise in der Religion nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen ist. So wird gesagt: Gott hat seinen Sohn erzeugt. Das Sichwissen, Sich-zum-Gegenstand-Machen des göttlichen Geistes heißt hier: seinen Sohn erzeugen. Im Sohne weiß sich der Vater, denn er ist von derselben Natur. Aber dieses Verhältnis ist aus der lebendigen Natur genommen, nicht vom Gei-

stigen; es ist für die Vorstellung gesprochen. Man sagt zwar, es sei dieses Verhältnis nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen; doch man läßt es dabei. Aber der eigentliche Sinn ist die Form des Gedankens. Ebenso, wenn die Mythologie von den Kämpfen der Götter spricht, so gibt man leicht zu, daß dies teils auf die geistigen, teils auch auf die Naturkräfte zu beziehen sei, die, als einander entgegengesetzt, auf diese Weise bildlich vorgestellt würden.

I Was uns nun hier näher angeht, ist, daß wir zu der unterschiedenen Gestalt übergehen, in der das Wissen von dem Wesen in der Religion und in der Philosophie ist. Die Philosophie erscheint zuerst als zerstörend gegen das Verhältnis, wie es die Religion festsetzt, gekehrt. In der Religion zeigt sich das Wesen, der Geist zunächst als äußerlich: aber, wie wir erwähnt haben, hebt der Kultus, die Andacht die Äußerlichkeit dieses Verhältnisses auf.[1]) Dies tut auch die Philosophie. — Im religiösen Bewußtsein ist aber die Form des Wissens vom Gegenstande die Vorstellung, d. i. eine solche, die mehr oder weniger Sinnliches enthält, z. B. Verhältnisse der natürlichen Gegenstände. Daß Gott seinen Sohn erzeugt, so werden wir uns in der Philosophie nicht ausdrücken; aber der Gedanke, den solches Verhältnis enthält, das Substantielle solchen Verhältnisses wird darum in der Philosophie doch anerkannt. Indem die Philosophie den Inhalt, das Absolute in der Form des Gedankens zum Gegenstand hat, so hat sie den Vorteil für sich, daß das, was in der Religion noch ein Getrenntes ist, noch unterschiedene Momente ausmacht, in ihr eins ist.[2]) In der Religion wird Gott z. B. als Person vorgestellt; er kommt so als ein Äußerliches an das Bewußt-

[1]) I, 3 anschl.: so wird die Philosophie durch die Andacht, den Kultus gerechtfertigt, tut nur dasselbe, was sie tun. Der Philosophie ist es nun um das Zweifache zu tun, erstlich, wie der Religion in der Andacht, um den substantiellen Inhalt, die geistige Seele, und zweitens dieses hervorzubringen, vor das Bewußtsein als Gegenstand, aber in Gestalt des Denkens. Die Philosophie denkt, begreift das, was die Religion als Gegenstand des Bewußtseins vorstellt, es sei als Werk der Phantasie oder als geschichtliche Gestalt (XIII, 92).

[2]) I, 3 anschl.: In der Andacht tritt das Versenktsein ins absolute Wesen ein. Beide Stadien des religiösen Bewußtseins sind im philosophischen Denken in Einem vereint (XIII, 93).

sein; und nur in der Andacht tritt die Bestimmung der Einheit ein. Dies sind die zwei oben getrennten Stadien. Diese sind im Gedanken verbunden, sie werden auf diese Weise zu einer Einheit. Der Gedanke denkt sich; er denkt und wird gedacht. Der Inhalt ist das Absolute, das Göttliche als Gedanke; indem er gedacht wird, so ist er der meine.

γ) Natürlich ist es, daß diese unterschiedenen Formen II
in ihrem ersten bestimmten Auftreten, sich ihrer Verschiedenheiten bewußt, feindselig gegeneinander sind; ja, dies ist notwendig. Denn das erste Auftreten des Gedankens ist abstrakt, d. h. er ist in seiner Form nicht vollendet; und ebenso ist es in der Religion, denn das erste, unmittelbare religiöse Bewußtsein, obgleich es Bewußtsein des Geistes, des an und für sich Seienden ist, so ist es doch mit sinnlicher Gestalt, mit sinnlichem Beiwesen vermischt, d. h. es ist gleichfalls abstrakt. Das Denken nun faßt sich später konkreter, greift tiefer in sich und bringt den Begriff des Geistes als solchen zum Bewußtsein. So sich erfassend, ist es nicht mehr in der abstrakten Bestimmung befangen. Der Begriff des konkreten Geistes begreift sich oder enthält dies, daß er sich wesentlich selbst begreift, Bestimmung in sich hat (— Bestimmung, die das ist, was man zum Verstand, zum Wesen der Erscheinung rechnet). Der abstrakte Verstand leugnet alle Bestimmtheit in sich und behält so von Gott nichts weiter übrig als das abstrakte höchste Wesen. Dagegen hat es der konkrete Begriff nicht mit einem solchen *caput mortuum*, sondern mit dem konkreten, d. h. mit dem tätigen, sich in sich bestimmenden, lebendigen Geiste zu tun. Das Spätere ist daher, daß der konkrete Geist in der Religion das Konkrete, die Bestimmtheit im Allgemeinen, nicht das Sinnliche, sondern das Wesentliche anerkennt. Z. B. der jüdische Gott, Gott Vater, ist ein Abstraktum. Der spätere Geist erkennt das Wesentliche davon an. Das Konkrete aber ist nicht bloß Gott überhaupt, sondern dies, daß er sich bestimmt, daß er ein Anderes seiner selbst setzt, es als Geist aber nicht als ein Anderes liegen läßt, sondern darin bei sich selbst ist. Dies erst ist der ganze göttliche Geist. Das Konkrete

in der Religion aber kann erst erkannt und anerkannt werden von dem selbst konkreten Begriff; und darin liegt die Möglichkeit der Versöhnung der Religion und der Philosophie, wenn der abstrakte Verstand gegen die erstere kämpft.

I Diese beiden Formen, der Vorstellung und des Gedankens, erscheinen zuerst als entgegengesetzt, sich widerstreitend; und es ist natürlich, daß sie zuerst nur ihrer Verschiedenheit sich bewußt sind und daher feindselig gegeneinander auftreten.[1]) Es ist erst das Spätere, daß das Denken sich konkret faßt, sich in sich vertieft und sich als konkret zum Bewußtsein kommt. Das Konkrete ist das Allgemeine, das in sich bestimmt ist, also sein Anderes in sich enthält. Der Geist ist früher abstrakt, in seiner Abstraktion befangen; und in dieser Befangenheit weiß er sich nur als verschieden und in Entgegensetzung gegen das Andere.[2]) Indem er konkret wird, erfaßt er sein Negatives, nimmt es in sich zurück, erkennt es als das Seinige, ist darin affirmativ. So sind wir in der Jugend wesentlich negativ gegen die Welt; erst im reiferen Alter kommen wir zu der Milde, in dem für negativ Gehaltenen, Negierten, Zurückgestoßenen das Positive oder Affirmative zu erkennen; und dies ist schwerer, als bloß sich des Gegensatzes bewußt zu werden.

II Der geschichtliche Gang dieses Gegensatzes ist ungefähr folgender: Das Denken tut sich auf zunächst innerhalb und dann neben den Vorstellungen der Religion, so daß der Gegensatz noch nicht zum Bewußtsein kommt. Das spätere Denken aber, wenn es erstarkt und auf sich selbst beruht, so erklärt es sich gegen die Form der Religion, will nicht den eigenen Begriff darin erkennen und sucht nur sich. In

[1]) I, 3 anschl.: In der Erscheinung ist das Erste das Dasein, als bestimmt, Fürsichsein gegen das Andere (XIII, 93).

[2]) I, 3 anschl.: Indem er sich konkreter erfaßt, so ist er nicht mehr bloß in der Bestimmtheit befangen, in diesem dem Unterschiedenen nur sich wissend und besitzend; sondern als konkrete Geistigkeit faßt er ebenso das Substantielle in der Gestalt, die von ihm verschieden erschien, deren Erscheinung er nur gefaßt und sich gegen diese gekehrt hatte, — erkennt in deren Inhalt, in deren Innerem nunmehr sich selbst, faßt jetzt erst sein Gegenteil und läßt ihm Gerechtigkeit widerfahren (XIII, 93).

der griechischen Welt fand dieser Kampf gegen die Form der Religion schon frühzeitig statt. Wir sehen schon den Xenophanes die Vorstellungen der griechischen Volksreligion aufs Heftigste angreifen; und später sehen wir diesen Gegensatz noch härter werden, indem Philosophen auftraten, die die Götter und damit das Göttliche der Volksreligion ausdrücklich leugnen. Sokrates wurde angeklagt, neue Götter eingeführt zu haben. Allerdings war sein *δαιμόνιον* und überhaupt das Prinzip seines Systems der Form der griechischen Religion und Sittlichkeit entgegen; aber er hat doch die Gebräuche seiner Religion mitgemacht, und wir wissen, daß er noch sterbend dem Äskulap einen Hahn zum Opfer zu bringen befahl. Ganz spät erst erkannten die Neuplatoniker den von den Philosophen entweder ausdrücklich bekämpften oder bei Seite gestellten allgemeinen Inhalt in der Volksreligion an. Wir sehen nicht nur, daß sie die mythologischen Vorstellungen in die Bedeutung des Gedankens übersetzt, sondern auch, daß sie dieselben gebraucht haben als eine Bildersprache ihres Systems.

Der Gang dieses Gegensatzes, wie er sich in der Geschichte macht, ist also dieser, daß das Denken sich zuerst innerhalb der Religion[1]) hervortut, in diesem substantiellen Inhalte steht, für sich also unfrei ist. Das Zweite ist, daß es erstarkt, daß es sich faßt als auf sich beruhend, auf seine Form sich stützend und — sich nicht in der anderen Form erkennend — sich feindselig gegen sie wendet. Das Dritte ist, daß es sich auch in dieser erkennt, daß es dazu kommt, dies Andere als ein Moment seiner selbst zu fassen. So sehen wir im Anfang der griechischen Bildung die Philosophie zuerst gebunden innerhalb des Kreises der Volksreligion stehen. Dann setzt sie sich außerhalb dieser und nimmt eine feindselige Stellung gegen sie ein, bis sie deren Inneres erfaßt und in ihr sich erkennt.[2]) Beim Gegensatz treten viele Atheisten auf. Sokrates wurde angeklagt, andere Götter als die der Volksreligion zu verehren. Plato eiferte gegen die Mythologie I

[1]) I, 3 anschl.: in einzelnen Äußerungen (XIII, 93).

[2]) I, 3 anschl.: So huldigten die älteren griechischen Philosophen meist der Volksreligion, wenigstens waren sie ihr nicht entgegen und reflektierten nicht darauf (XIII, 94).

der Dichter und wollte die Göttergeschichten Homers und Hesiods aus der Erziehung in seiner ‚Republik' verbannt sehen. Erst ganz spät, bei den Neuplatonikern, wird die Volksreligion wieder aufgenommen und das Allgemeine, die Gedankenbedeutung darin erkannt.

II Ebenso ist der Gang dieses Gegensatzes in der christlichen Religion. Zuerst ist das Denken unselbständig, unfrei, in Verbindung mit der Gestalt der Religion. So bei den Kirchenvätern. Da entwickelt das Denken die Elemente der christlichen Lehre. (Diese ist also erst ein System geworden unter den Händen der philosophierenden Kirchenväter. Dieses Ausgebildete des kirchlichen Glaubens trat besonders hervor zur Zeit Luthers. Damals und danach öfters in neuerer Zeit wollte man die christliche Religion auf ihre erste Gestalt zurückführen. Dies hat zwar einen guten Sinn, indem man sich auf das Echte, Ursprüngliche der christlichen Lehre besinnt, und besonders war dies nötig zur Zeit der Reformation; aber es bringt auch den schiefen Gedanken mit sich, daß die Elemente nicht entwickelt sein sollen.) Zuerst also hat der Gedanke die Lehre ausgebildet und zum System entwickelt; dann ist die Lehre festgesetzt und für das Denken zur absoluten Voraussetzung gemacht worden. Das Erste ist also die Entwicklung der Lehre, das Zweite das Festsetzen derselben. Erst hiernach tritt der Gegensatz des Glaubens und Denkens, des unmittelbaren Fürwahrhaltens der Lehre und der sogenannten Vernunft hervor. Das Denken hat sich auf sich gesetzt; der junge Adler der Vernunft hat sich zunächst als Raubtier für sich zur Sonne der Wahrheit aufgeschwungen und die Religion bekämpft. Dann widerfährt aber auch dem religiösen Inhalt Gerechtigkeit, indem das Denken sich zum konkreten Begriff des Geistes vollendet und gegen den abstrakten Verstand polemisierend auftritt.

I Ebenso sehen wir in der christlichen Religion anfangs das Denken innerhalb der Religion sich bewegen, dieselbe zu Grunde legen, zur absoluten Voraussetzung nehmen. Später — nachdem dem Gedanken die Fittiche erstarkt sind, sich als ein junger Adler für sich zur Sonne emporzuschwingen,

aber — ein Raubtier — auf die Religion feindlich niederzustoßen, — tritt der Gegensatz von Glaube und Vernunft auf. Das Späteste ist, daß der spekulative Begriff dem Glauben Gerechtigkeit widerfahren läßt und mit der Religion Frieden schließt. Dazu muß der Begriff sich selbst, seine konkrete Natur erfaßt haben, zur konkreten Geistigkeit durchgedrungen sein.

So hat also die Religion einen gemeinschaftlichen Inhalt 11
mit der Philosophie, und nur durch die Form ist die Religion von der Philosophie verschieden; und es handelt sich für die Philosophie nur darum, daß die Form des Begriffes so weit vollendet wird, den Inhalt der Religion erfassen zu können. Dieser Inhalt ist vorzüglich das, was man die Mysterien der Religion genannt hat; das ist das Spekulative in der Religion. Man versteht darunter zunächst etwas Geheimnisvolles, was geheim bleiben muß, nicht bekanntgemacht werden darf. Allerdings sind die Mysterien ihrer Natur nach, d. h. eben als spekulativer Inhalt, etwas Geheimnisvolles für den Verstand; aber nicht für die Vernunft. Sie sind gerade das Vernünftige im Sinne des Spekulativen, d. h. im Sinne des konkreten Begriffs. Die Philosophie ist dem Rationalismus besonders in der neueren Theologie entgegen. Dieser hat zwar die Vernunft immer im Munde; es ist aber nur trockner, abstrakter Verstand. Von Vernunft ist nichts darin zu erkennen als das Moment des Selbstdenkens; aber es ist ganz abstraktes Denken. Dieser Rationalismus ist der Philosophie dem Inhalte und der Form nach entgegengesetzt. Dem Inhalt nach: er hat den Himmel leer gemacht — das Göttliche zu einem *caput mortuum* — und alles Andere zu bloßen Endlichkeiten in Raum und Zeit heruntergesetzt. Und auch der Form nach ist er der Philosophie entgegengesetzt; denn die Form des Rationalismus ist Räsonnieren, unfreies Räsonnieren; und er erklärt sich gegen die Philosophie insbesondere, um ewig so forträsonnieren zu können. Das ist kein Philosophieren, kein Begreifen. Innerhalb der Religion ist dem Rationalismus der Supranaturalismus entgegengesetzt; und dieser ist in Ansehung des wahrhaften Inhalts mit der Philosophie ein-

stimmig, gleich, aber der Form nach verschieden; denn der Supranaturalismus ist ganz geistlos, hölzern geworden und nimmt bloß positive Autorität zur Beglaubigung und Rechtfertigung an. Die Scholastiker hingegen waren nicht solche Supranaturalisten; sie haben denkend das Dogma der Kirche begriffen.

Die Philosophie hat als begreifendes Denken dieses Inhalts gegenüber dem Vorstellen der Religion den Vorteil, daß sie beides versteht; denn sie versteht die Religion und kann ihr Gerechtigkeit widerfahren lassen; sie versteht auch den Rationalismus und Supranaturalismus; und sie versteht auch sich selbst. Aber nicht umgekehrt; die Religion als solche, indem sie in den Standpunkt der Vorstellung fällt, erkennt sich nur in der Vorstellung, nicht in der Philosophie, d. h. in Begriffen, in allgemeinen Denkbestimmungen. Oft ist einer Philosophie nicht Unrecht getan, wenn man ihr ihren Gegensatz gegen die Religion vorwirft; oft aber auch ist ihr Unrecht geschehen, nämlich dann, wenn man dies vom religiösen Standpunkte aus getan hat; eben weil die Religion die Philosophie nicht versteht.

Die Philosophie also ist der Religion nicht entgegengesetzt; sie b e g r e i f t diese. Aber für die absolute Idee, für den absoluten Geist muß es die Form der Religion geben; denn die Religion ist die Form des Bewußtseins des Wahrhaften, wie es für alle Menschen ist. Die Bildung derselben ist 1. sinnliche Wahrnehmung, 2. Einmischung der Form des Allgemeinen in diese, d. i. Reflexion, Denken, aber abstraktes Denken, das noch viel Äußerlichkeit enthält. Dann geht der Mensch zur konkreten Bildung der Gedanken über, spekuliert über das Wahrhafte, wird sich dessen in seiner wahrhaften Form bewußt. Aber dies in der Bildung hinzutretende Spekulative ist nicht die äußerlich allgemeine, für alle Menschen gemeinschaftliche Form des Denkens. Also muß das Bewußtsein des an sich Wahrhaften die Form der Religion haben.

I Die Philosophie der neueren Zeit ist an sich schon mit der Religion vereint, denn sie ist innerhalb der christlichen

Welt entstanden. Der Geist ist einer, ob er sich nun in der Form der Vorstellung oder des Denkens bewußt ist; er kann nicht zwei Inhalte haben. Und wenn der Geist erst in der Philosophie sich begriffen hat, so begreift er auch die Gestalt der Religion, die ihm bis dahin fremd war, als die seine. — Die besondere Gestalt der Religion ist aber notwendig; denn die Religion ist die Form der Wahrheit für alle Menschen. Sie erfaßt das Wesen des Geistes in der Form des vorstellenden Bewußtseins, welches beim Äußerlichen stehen bleibt. Diese Form enthält alles Mythische und Geschichtliche, Alles, was wir zum Positiven einer Religion rechnen; es ist die Form, welche zur Verständlichkeit gehört. Das eine Moment der Religion war das Zeugnis des Geistes, das andere, wie dies Substantielle zum Gegenstand des Bewußtseins wird. Das im Zeugnis des Geistes enthaltene Wesen wird dem Bewußtsein nur Gegenstand, wenn es in verständlicher Form erscheint. Dem vorstellenden Bewußtsein ist nur die Form der Vorstellung — sinnliches Dasein und verständiges Denken — verständlich; es bedarf solcher Verhältnisse, mit welchen es sonst schon aus dem Leben, aus der Erfahrung vertraut ist.

Dies ist die allgemeine Rechtfertigung dieser Gestalt. II

[δ) Autorität und Freiheit.]

Das, was aus der Form des freien Gedankens und nicht III
durch Autorität hervorgebracht wird, gehört der Philosophie an. Auf diesem Prinzip — Form des Gedankens, Reproduktion des Gedankens — beharrt die Philosophie im Unterschiede oder im Gegensatz gegen die Religion. Das Unterscheidende der Philosophie und Religion ist also dies, daß jene bloß dem ihre Zustimmung gibt, was der Gedanke zum Bewußtsein seiner selbst gebracht hat. Wenn das Bewußtsein dazu fortgegangen ist, sein innerstes Selbst als denkend zu wissen, so tritt dies ein, daß die Vernunft wissentlich ihre Zustimmung zu Allem geben will, was sie für wahr anerkennen soll, daß sie dieses nicht aufgeben will gegen irgend eine Autorität, es sei, welche es wolle. Oft gibt man der Vernunft hierin Unrecht. Aber heutigestags kann man die Philosophie nicht mehr deshalb verunglimpfen; denn die Religion, wenigstens die unserer protestantischen Kirche, nimmt für sich die Vernunft in Anspruch, indem sie sagt, die Religion müsse aus der eigenen Überzeugung hervorgehen, also nicht auf bloßer

Autorität beruhen. Doch wird neuerlich zugleich behauptet, die Religion sei nur in der Weise religiösen Gefühls, nur als Gefühl echt und wahr. Wenn aber jede Einsicht in Begriffe religiösen Inhalts geleugnet wird, so ist auch jede Theologie geleugnet; denn Theologie als Wissenschaft soll sein das Wissen von Gott und von dem Verhältnis des Menschen zu ihm, das durch die Natur Gottes bestimmt ist. Sonst wäre sie bloße historische Kenntnis. Man hat jenes Gefühl nun zwar auch die Quelle der Wissenschaft, der Vernunft genannt; es ist aber das Wissenslose. Soll das Gefühl wahr sein, so muß Vernunft darin sein;[1]) ja es muß dieses Gefühl selbst aus Überzeugung und Einsicht hervorgegangen sein.

9. XI. 1827 Das Recht des freien Gedankens gegen die Autorität überhaupt kommt hier deswegen näher in Betracht, weil die Religion, die mit der Philosophie den Inhalt gemeinschaftlich hat, von dieser der Form nach insofern verschieden ist, als sie auf Autorität als solcher beruht, also positiv ist. Andererseits aber fordert die Religion selbst, daß der Mensch Gott im Geiste anbete, d. h. daß er bei dem, was er für wahr hält, selbst dabei sei. Dieses Prinzip ist jetzt von Allen anerkannt; und insofern ist dieses Prinzip der eigenen Überzeugung, inneren Anschauung usf. das Gemeinschaftliche zwischen der Philosophie und der übrigen Bildung unserer Zeit, einschließlich der Religion. Es ist aber zu berücksichtigen, welche Art von Autorität uns besonders angeht. Bei jeder Voraussetzung ist Autorität vorhanden. Wo aber das menschliche Denken überhaupt über Religion verbannt ist, oder wo die Autorität der Religion auf weltliche Weise unterstützt ist, da hat sie für die denkende Vernunft kein Interesse.

Die Religion überhaupt, welche sonst auf positive Gründe sich stützt, und insbesondere die christliche Religion hat wesentlich dies Eigene, daß der Geist des Menschen dabei sein muß, um etwas für wahr zu halten. Oder die Wahrheit der Religion erfordert wesentlich das Zeugnis des Geistes. Bei der christlichen Religion ist dies ausdrücklich der Fall. Christus verweist es den Pharisäern, daß sie die Beglaubigung seiner Lehre durch Zeichen und Wunder fordern.[2]) Er sagt ausdrücklich, daß das Äußere nicht das Wahre begründe, sondern der Geist; die Aufnahme der Lehre sei noch nicht das Wahre, sondern das Zeugnis des Geistes sei die wesent-

[1]) Vgl. Schiller, Votivtafel XXXIV.
[2]) S. Joh. IV, 48.

liche Grundlage. Das Zeugnis des Geistes enthält dann auch die allgemeine Bestimmung von der Freiheit des Geistes, von dem, was er für wahr hält. Dieses Zeugnis des Geistes ist also die Grundlage.

Der Glaube, die Überzeugung ist aber in jedem Menschen vermittelt durch Unterricht, durch Erziehung, erlangte Bildung, dann durch Aufnahme dessen, was allgemeine Vorstellungen einer Zeit, die Grundsätze, Überzeugungen einer Zeit sind. Bei diesem Unterricht ist eine wesentliche Seite, daß er sich an das Herz des Menschen, an sein Gemüt, ferner aber auch an sein Bewußtsein, seinen Geist, Verstand und Vernunft wende, daß er davon durch sich selbst überzeugt werde. Es soll der Glaube an die Wahrheit, die Überzeugung von der Wahrheit eigene Überzeugung, eigene Einsicht sein. So scheint also keine Autorität vorhanden zu sein. Allein es ist auch hierin sehr wesentlich Autorität vorhanden; denn schon dies, daß es aus unserer eigenen inneren Offenbarung komme, ist eine Weise der Autorität. Es findet sich so im Bewußtsein, ist eine Tatsache des Bewußtseins. Wir wissen von dem Sein Gottes; auch dieses Wissen ist auf eine so unmittelbare Weise in uns vorhanden, daß es selbst zur Autorität wird, zur inneren Autorität des Gewissens. Indem wir etwas so in uns finden, sind wir sogleich überzeugt, daß es auch richtig, wahr, gut sei. Aber die oberflächliche Erfahrung zeigt uns, daß wir eine ganze Menge von solchen unmittelbaren Vorstellungen in uns haben, wovon wir doch nachher zugeben müssen, daß sie Irrtümer sein können. Wenn wir diese inneren Vorstellungen, Gefühle so unmittelbar als Autorität annehmen, so kann es geschehen, daß uns auf eben die Weise auch der gerade entgegengesetzte Inhalt entsteht. Lassen wir dies Prinzip gelten, so ist damit auch der entgegengesetzte Inhalt gerechtfertigt. Wir können nach unserem Gefühl sehr leicht etwas Gutes als falsch, böse, unrecht verurteilen. Andererseits glauben die Bösen, das, was sie tun, habe so in ihnen gelegen, sei eine innere Offenbarung gewesen. So hat auch alles Verbrechen dieses Prinzip. — Es bleibt also immer bei der Einsicht, Überzeugung von dem, was für wahr gehalten wird, noch die Form von Autorität. „Aus dem Herzen kommen arge Gedanken", sagt die Schrift.[1]) Deshalb kann dies nicht als wahr angenommen werden.

[1]) Matth. XV, 19.

Ebenso kann in der mehr reflektierenden Weise der Einsicht, in den Gedanken des Individuums, die nicht nur so unmittelbar als aus den Inneren kommend angesehen werden, sondern Produktionen des Selbstdenkens sind, — auch in dieser Weise der Einsicht also kann durch die Voraussetzung einiger fester Punkte noch Autorität vorhanden sein oder wenigstens die Form der Autorität berührt werden, indem wir diese letzten Ansichten als wahr annehmen. Dies ist gewöhnlich bei dem der Fall, was wir die Vorstellung, Überzeugung, Bildung einer Zeit im Ganzen nennen. Diese Vorstellung legt man zugrunde; und nach dieser, von dieser aus bestimmt sich Alles in uns. Wir haben zu einer Zeit eine bestimmte Vorstellung z. B. von Gott, vom Staat usf. Bei aller dieser Einsicht kann es der Fall sein, daß eine grundlose Annahme die Basis von allem Folgenden sei. Die Menschen sagen zwar, sie hätten selbst gedacht; und das Selbstdenken kann auch stattgefunden haben, aber dieses Selbstdenken hat eine bestimmte Grenze. Denn außer dem, daß der Geist einer Zeit ein und derselbe gewesen ist und das Individuum aus ihm nicht heraus kann, findet man doch, daß dies Denken auf Voraussetzungen beruht, die wir oft als falsch erkennen. — Daß nun die Philosophie von aller Autorität frei sei, ihr Prinzip des freien Gedankens durchsetze, dazu gehört, daß sie zum Begriffe des freien Gedankens gekommen, daß sie vom freien Gedanken ausgehe, daß dieser das Prinzip sei. Eigenes Denken, eigene Überzeugung macht es also noch nicht, daß man frei von Autorität sei.

Dieser freie Gedanke in seiner Entwicklung wird in der Geschichte der Philosophie betrachtet. Er tritt hier in Gegensatz gegen die Autorität der Religion, der Volksreligion, der Kirche usf.; und die Geschichte der Philosophie stellt so nach einer Seite den Kampf des freien Gedankens mit dieser Autorität dar. Aber daß sie im Kampfe sind, dies kann nicht das Letzte, der höchste Standpunkt sein; sondern die Philosophie muß endlich die Versöhnung dieses Kampfes möglich machen, sie muß sie herbeiführen, dies muß ihr absolutes Ziel sein; aber so, daß sie, die denkende Vernunft, dabei befriedigt werde. Jede Versöhnung muß von i h r ausgehen.

Es gibt nun aber falschen Frieden; man kann den Frieden zwischen Philosophie und Religion so darstellen, daß beide ihren Weg für sich gehen, sich in abgesonderten Sphären bewegen. So hat man gefordert, daß die Philosophie ihren Weg

für sich gehe, ohne mit der Religion in Kollision zu kommen, und behauptet, es sei etwas Mutwilliges, Ungewisses, wenn die Philosophie der Religion Eintrag tue. Diese Ansicht ist oft aufgestellt worden, aber sie ist für uns ein falsches Vorgeben; denn das Bedürfnis der Philosophie und Religion ist ein und dasselbe: das, was wahr ist, zu ergründen. Die Philosophie ist hier ein Denken; der denkende Geist ist das Reine, Einfachste, Innerste. Es kann nur ein Innerstes geben; die Befriedigung dieses Innersten durch sich selbst kann also auch nur eine sein. Die Philosophie kann nicht nebenbei noch die religiöse Befriedigung zugeben. Jede kann sich bis zu einem gewissen Grade in sich selbst befriedigen. Aber eine Befriedigung, die ihr entgegengesetzt wäre, kann die Vernunft nicht zugeben.

Ein zweites Erfordernis, Mittel zum Frieden wäre dann dies, daß die Vernunft sich dem Glauben unterwerfe, entweder der äußeren oder der inneren Autorität. Es hat eine Periode in der Philosophie gegeben, wo man diese Unterwerfung vorgegeben hat, aber so, daß es offensichtlich war, daß dies eine Vorspiegelung war: im 16. und 17. Jahrhundert. Es wurden Philosopheme gegen die christliche Religion aufgestellt, vornehmlich aus Vernunftgründen, aber man fügte hinzu, daß die Vernunft sich dem Glauben unterwerfe (siehe *Bayle*, Philosophisches Wörterbuch, z. B. den Artikel über die Manichäer). *Vanini* wurde solcher Philosopheme wegen verbrannt, obgleich er versicherte, sie seien nicht seine Überzeugung. Indem ihn die katholische Kirche zum Scheiterhaufen verdammte, so hat sie selbst die Überzeugung gezeigt, daß es dem Gedanken, wenn er rege wird, unmöglich sei, auf die Freiheit Verzicht zu tun. Also ist diese Unterwerfung etwas Unmögliches.

Man hat ferner eine Vermittelung festsetzen wollen, indem man der Philosophie die Stellung einer natürlichen Theologie gab. Man sagte: die Vernunft erkenne zwar dieses und jenes; aber die offenbarende Religion habe außer den Vernunftlehren noch andere Lehren, nämlich solche, die über jener Erkenntnis stehen, so daß sie mit dieser selbst nicht in Gegensatz zu geraten brauchen. Dieses Verhältnis fällt eigentlich mit dem vorhergehenden völlig zusammen; denn die Vernunft kann nichts Anderes neben sich, noch viel weniger über sich leiden.

Eine weitere Weise der Versöhnung ist diese, daß die

Religion das Positive für sich selbst aufgibt. Dies Positive betrifft einerseits nur die Form, das Geschichtliche, Mythische usf. Sie gibt diese auf, indem sie es in die Form des Gedankens bringt. Diese ist dann aber nur Räsonnement, abstraktes Denken, abstrakter Verstand. Die Religion kann so einesteils in ihrer Starrheit gegen das philosophische Denken am besten beharren. Allein wenn sie sagt, „die Pforten der Hölle können sie nicht überwinden",[1]) so sind die Pforten der Vernunft noch stärker.[2]) Aber andererseits kann die positive Religion ihren Inhalt aufgeben; und dies ist besonders in neueren Zeiten auf dem positiven Standpunkte oft und in weitem Umfange geschehen.

12.XI.1827 Auf dem letzteren Standpunkt ist Religion in mir als Fähigkeit, als Gefühl; und es wird behauptet, die Religion solle sich bloß auf Gefühle berufen, und zwar nicht nur, weil Denken, Erkennen dem Glauben schade; sondern jene Behauptung soll selbst Resultat des Erkennens, der Einsicht sein. Die Religion nehme bloß das Gefühl in Anspruch, weil nichts zu wissen, nichts zu erkennen sei. Gegen diese Form des Gefühls setzt sich das Denken, Begreifen. Will man bloß empfinden, fühlen, so kann die Vernunft nicht befriedigt werden. Aber das sich bewußte Gefühl, der Gedanke, kann das Gefühl nicht verwerfen; das Denken steht nicht im Gegensatz zum Gefühl. (Nähere Betrachtungen des Gegensatzes von Erkennen und Nichterkennen, Nichtwissen kommen in der Geschichte der Philosophie selbst vor.)

Dies ist der letzte Standpunkt, der heutigestags in Deutschland große äußere Wichtigkeit erlangt hat. Der aufgeklärte Verstand, der abstrakte Verstand, das abstrakte Denken verlangt nur das Abstrakte. Er weiß von Gott nur, daß er ist, hat eine unbestimmte Vorstellung von Gott. Das ist das Inhaltlose. Wenn die Theologie so bloß auf dem abstrakten Verstand beruht, so hat sie so wenig Inhalt als möglich, hat mit den Dogmen reine Bahn gemacht, ist auf das *minimum* reduziert worden. Die Religion aber, die den Geist befriedigen soll, muß wesentlich in sich konkret, muß etwas Gehaltvolles sein. Sie muß zum Inhalte haben, was in der christlichen Religion geoffenbart ist von Gott; d. h. sie muß Dogmatik

[1]) Matth. XVI, 18.

[2]) I, 3 anschl.: als die Pforte der Hölle, — nicht die Kirche zu überwinden, aber sich mit ihr zu versöhnen (XIII, 97).

sein. Die christliche Dogmatik ist der Umfang von Lehren, die das Unterscheidende der christlichen Religion darstellen, die die Offenbarung Gottes, das Wissen von dem, was Gott ist, kund tun. Dagegen ist der sogenannte gesunde Menschenverstand aufgetreten, hat die Widersprüche in dieser Dogmatik mit Hilfe des abstrakten Verstandes aufgezeigt und den Inhalt derselben auf ein *minimum* reduziert, gleichsam den Inhalt ausgeleert. Diese leere Theologie hat sich Vernunfttheologie genannt. Sie ist aber nur Exegese gewesen, d. i. Nachdenken über einen gewissen Gegenstand, Räsonnement, nicht der Begriff der Sache. Es wird da von den vorliegenden Vorstellungen nach Willkür zu weiteren Bestimmungen übergegangen. Dieser sogenannten aufgeklärten Theologie stellt der vernünftige Begriff sich entgegen, indem er den konkreten Inhalt der Religion aus sich heraus darstellt und in sich rechtfertigt, ihn so als gedachten weiß, gereinigt, unterschieden von sinnlichen Formen und Vorstellungsweisen. Also ist die konkrete denkende Vernunft dem abstrakten Verstand entgegengesetzt. Indem aber der Gedanke sich so tief gefaßt hat, daß es ihm eigentümlich ist, sich aus sich selbst zu entwickeln, sich konkret zu fassen, so ist es auch möglich, daß das absolute Ziel, die Versöhnung der Religion und Philosophie, der Wahrheit in der Form der religiösen Vorstellung mit der Wahrheit in der Form, in welcher sie von der Vernunft entwickelt ist, erreicht werde.

Dies ist das Verhältnis beider, das sich in der Geschichte der Philosophie in Gegensätzen entwickelt. Beide Formen haben ein und dieselbe Wahrheit zum Grunde liegen.

Was den Zusammenhang der Philosophie mit der Kunst betrifft, so steht die letztere in ihrer Höhe und wahrhaften Bestimmung auf der Seite der Religion. Sie hat das, was in der Religion innerlich enthalten ist, äußerlich auszusprechen.

Es wäre nun auch noch von dem Zusammenhang der Philosophie mit dem Staate zu reden. Auch der Staat steht mit der Religion in engster Verbindung. In der Geschichte der Philosophie haben wir unter bestimmten Umständen die politische Geschichte zu erwähnen; doch dies betrifft mehr den äußeren Zusammenhang. Religion und Staat hängen aber auch wesentlich, notwendig zusammen. Die Staatsverfassung gründet sich auf ein bestimmtes Prinzip des

Selbstbewußtseins des Geistes, auf die Art, wie der Geist sich in Ansehung der Freiheit weiß. Im Staat ist die Freiheit zu unterscheiden von Willkür. Das Wesen des Staates ist, daß der an und für sich vernünftige Wille, der an und für sich allgemein ist, — daß dies Allgemeine, Substantielle des Willens wirklich sei. Die Gesetze sind der Ausdruck dessen, was in Ansehung des Willens das Vernünftige ist. Es kommt also auf das Bewußtsein an, das ein Volk von seiner Freiheit hat; und dies wieder hängt mit der Vorstellung zusammen, die der Staat, das Volk von Gott hat. (Die allgemeine Wahrheit ist, daß ein Gott sei; die Vorstellung der Freiheit scheint diese Vorstellung in sich zu haben.)

Indem nun die Verfassung des Staats mit der Religion zusammenhängt, so hängt durch die Religion auch die Philosophie mit dem Staate zusammen. Die griechische Philosophie konnte im Orient nicht entstehen. Die Orientalen waren Völker, in denen die Freiheit zwar aufging; aber das Prinzip der Freiheit war im Orient noch nicht auch Prinzip des Rechts. Ebensowenig hat in Griechenland oder Rom die neuere Philosophie entstehen können. Die germanische Philosophie ist im Christentum entstanden; sie hat das christliche Prinzip zu ihrer Grundlage gemeinschaftlich mit der Religion. Dieser Zusammenhang ist also wichtig.

Dann aber hat die Philosophie auch noch ein bestimmteres Verhältnis zum Staate und zum äußern, geschichtlichen Verhältnis zwischen dem Staat und der Religion. Religion ist das Denken vom Göttlichen. Das Gebiet der Religion ist von dem Gebiet des Staates getrennt. Letzteres kann nämlich im Gegensatz zu der Religion als weltliches Gebiet und so gewissermaßen als etwas Ungöttliches, Unheiliges angesehen werden. Aber das Vernünftige, das Recht, das vernünftige Recht bezieht sich auf die Wahrheit und muß sich also auch auf die religiöse Wahrheit beziehen, ja es muß mit dem, was Wahrheit in der Religion und in der Philosophie ist, genau übereinstimmen. Religion und Staat, das geistige und weltliche Reich, müssen miteinander in Harmonie sein.

Diese Vermittlung kann auf mancherlei Weise stattfinden, z. B. in Form der Theokratie, wie wir sie besonders im Morgenland sehen. Da ist die Freiheit als subjektive, moralische Freiheit zugleich mit dem Recht, mit dem Willen gänzlich verloren. Ein Hauptverhältnis dabei ist, daß die Religion sich und ihr Gebiet für sich gesetzt, daß sie die

weltliche Freiheit herabgesetzt und sich auf eine negative Weise gegen deren Gebiet verhalten hat, wie in der römisch-katholischen Kirche das Religiöse als geistlicher Stand sich ganz abscheidet von den Laien und auch die römischen Patrizier im Besitze *sacrorum* gewesen sind unter Ausschließung der Plebejer. In der Theokratie wird das weltliche Reich als etwas Unrechtliches, Unheiliges, mit dem Religiösen nicht Übereinstimmendes betrachtet, so daß das, was wir Recht, Moralität, Sittlichkeit nennen, dann keinen Wert hat. Allein das weltliche Gesetz, die weltliche Ordnung kann durchaus zugleich auch eine göttliche sein. Wenn aber jene religiöse Seite sich für sich hält und die Wahrheit als etwas ansieht, das dem Gebiete der menschlichen Freiheit nicht immanent sein könne, so ist dies eine negative Stellung gegen die menschliche Freiheit selbst. — Die Philosophie ist ein immanentes, gegenwärtiges, präsentes Denken, enthält die Gegenwart der Freiheit in den Subjekten. Was aber gedacht, erkannt wird, gehört der menschlichen Freiheit an. Indem so in der Philosophie das Prinzip der Freiheit vorhanden ist, so steht sie auf der Seite des Weltlichen. Sie hat das Weltliche zu ihrem Inhalt; so hat man sie Weltweisheit genannt. (Friedrich Schlegel und die, die ihm nachsprechen, haben diesen Namen als einen Spitznamen wieder hervorgeholt.) Allerdings fordert die Philosophie, daß das Göttliche im Weltlichen präsent sei, daß das Sittliche, Rechtliche seine Gegenwart in der Wirklichkeit der Freiheit habe und haben solle. Sie kann das Göttliche nicht im Gefühl, im Dunste der Andacht verschweben lassen. Solange die Gebote, der Wille Gottes im menschlichen Gefühl bestehen, so sind sie auch im menschlichen Willen, im vernünftigen Willen des Menschen enthalten. Die Philosophie erkennt das Göttliche, aber sie erkennt auch, wie dieses Göttliche angewendet, verwirklicht sei auf der weltlichen Seite. So ist die Philosophie in der Tat auch Weltweisheit; und insofern erscheint sie auf der Seite des Staates gegen die Anmaßungen religiöser Herrschaft in der Welt. Auf der anderen Seite ist sie aber ebenso entgegengesetzt der Willkür und Zufälligkeit der weltlichen Herrschaft.

Dies ist die Stellung der Philosophie in der Geschichte nach dieser Seite. Sie bringt das Göttliche im Gebiete des menschlichen Denkens und Wollens, d. i. das Substantielle der Staatsverfassung, zum Bewußtsein, besonders neuerlich, da der Staat auf dem Gedanken gegründet sein soll.

II Wir haben nun den Unterschied von Philosophie und Religion auseinandergelegt. Es bleibt aber noch in Beziehung auf das, was wir in der Geschichte der Philosophie abhandeln wollen, Einiges zu bemerken übrig, was mit dem vorher Gesagten zusammenhängt und teilweise aus ihm folgt.

I Wir gingen davon aus, daß die Religion mit der Philosophie in Hinsicht des Gegenstandes verwandt und nur der Form nach von ihr verschieden sei. Es ist also nun die Frage: Wie haben wir uns in der Geschichte der Philosophie zu solchem Verwandten zu verhalten?

b.

[Die von der Philosophie abzuscheidenden religiösen Inhalte.]

II Die erste Bemerkung betrifft das Mythologische überhaupt.

I Das Erste, was uns hier begegnet, ist die Mythologie; die tiefere Betrachtung derselben scheint in die Geschichte der Philosophie gezogen werden zu müssen.

II [α) Das Mythologische überhaupt]

Man sagt, die Mythologie enthalte Philosopheme; und da in den religiösen Darstellungen überhaupt Philosopheme enthalten sind, so müsse sich, sagt man, die Philosophie auch damit beschäftigen.

[αα)] Bekannt ist in dieser Hinsicht das Werk meines Freundes Creuzer, der die Mythologie, überhaupt die religiösen Vorstellungen, Darstellungen, Gebräuche der alten Völker, vornehmlich philosophisch behandelte und das Vernünftige darin nachwies.[1]) Diese Behandlungsweise wird nun von Anderen angefeindet als ein unrichtiges, unhistorisches Verfahren. Es sei unhistorisch, wendet man dagegen ein, daß solche Philosopheme darin liegen. Zu dem Mythologischen gehören auch die Mysterien der Alten, in welchen

[1]) Friedrich Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders bei den Griechen. 2., völlig umgearbeitete Ausgabe, Heidelberg 1819—1821; 4 Bände.

vielleicht noch mehr Philosopheme als in der Mythologie vorgetragen wurden. — Jener Einwand ist schon durch das früher Gesagte beseitigt. Daß in der Mythologie und den Mysterien der Alten wirklich solche Gedanken enthalten sind, ist sicher genug; denn die Religionen und damit auch das Mythologische derselben sind Produkte des Menschen, worin er sein Höchstes und Tiefstes, das Bewußtsein dessen, was das Wahre sei, niedergelegt hat. Es folgt daraus, daß allerdings Vernunft, allgemeine Ansichten und Bestimmungen, also auch Philosopheme in den Gestalten der Mythologie enthalten sind. Wenn nun einem Creuzer Schuld gegeben wird, es seien diese Gedanken nur hineingelegt, sie seien nicht selbst darin, er allegorisiere, so ist wichtig zu bemerken, daß es allerdings eine Betrachtungsweise Creuzers und auch der Neuplatoniker ist, Philosopheme in dem Mythologischen zu suchen; jedoch kann damit nicht auch gesagt sein, daß sie sie selbst nur hineingelegt hätten; sie sind wirklich darin. Diese Betrachtungsweise ist also vernünftig und zur absoluten zu machen. Die Religionen und Mythologien der Völker sind Produkte der sich bewußt werdenden Vernunft. Wenn sie auch noch so dürftig, ja läppisch erscheinen, so enthalten sie doch das Moment der Vernunft; der Instinkt der Vernünftigkeit liegt ihnen zu Grunde. Die Behandlungsweise Creuzers und der Neuplatoniker ist also als die an sich wahrhafte, als die wesentliche anzuerkennen.

Indem aber das Mythologische die sinnliche, zufällige Darstellung des Begriffes ist, so bleibt das, was darüber gedacht, daraus herausgearbeitet wird, immer mit seiner äußerlichen Gestalt verbunden. Das Sinnliche ist aber nicht das wahrhafte Element, worin der Gedanke oder Begriff dargestellt werden kann. Diese Darstellung enthält daher immer eine Unangemessenheit zum Begriff. Die sinnliche Gestalt muß nach vielen Seiten beschrieben werden, z. B. nach der historischen, der natürlichen und nach der Seite der Kunst. Sie hat so viel zufälliges Beiwesen, wodurch sie dem Begriff nicht gerade entspricht, sondern mit ihm als dem Innern vielmehr in Widerspruch steht.

Und doch haben die Neuplatoniker unter dieser sinnlichen Gestalt der Mythologie ihre Philosophie wiedererkannt und sie als Formen gebraucht, ihre Begriffe auszudrücken. Natürlich ist anzunehmen, daß bei der Erklärung jener Gestalten, wenn sie auch an einen inneren Begriff geknüpft sind, viel Irrtum stattfindet, besonders wenn man aufs Einzelne geht, auf die Menge von Gebräuchen, Handlungen, Geräten, Gewändern, Opfern beim Gottesdienst usf. Es kann etwas Analogisches mit dem Gedanken, eine Beziehung darauf darin liegen; aber dies zeigt eben, wie weit voneinander entfernt die Gestalt und die Bedeutung derselben sind, und daß viele Zufälligkeiten und Willkür dazwischentreten, sich einmischen können. Doch das Vernünftige ist darin; und dieses muß man betrachten. Aber aus unserer Betrachtung der Geschichte der Philosophie ist dies auszuschließen; denn es ist uns in der Philosophie nicht zu tun um Philosopheme, d. h. allgemeine Vorstellungsweisen über das Wahre, um Gedanken, welche in irgend einer Darstellung nur enthalten sind, unter sinnlichen Gestalten noch unentwickelt verborgen liegen, sondern um Gedanken, welche heraus sind, und nur insofern sie heraus sind, insofern also solcher Inhalt, den die Religion hat, in der Form des Gedankens erschienen, hervorgetreten, zum Bewußtsein gekommen ist. Und dies ist ein ungeheurer Unterschied. Bei dem Kinde ist die Vernunft auch vorhanden; aber es ist bloße Anlage. In der Geschichte der Philosophie aber ist es uns nur um die Vernunft zu tun, insofern sie in Form des Gedankens herausgesetzt ist. Die Philosopheme, die *implicite*, nur enthalten sind in der Religion, gehen uns also nichts an.

I Die Mythologie ist Produkt der Phantasie. Einerseits also hat hier die Willkür ihren Sitz; aber das, worauf es uns ankommt, was die Hauptsache der Mythologie ist, ist Werk der phantasierenden Vernunft, der Vernunft also, die sich das Wesen zum Gegenstande macht, aber noch kein anderes Organ hat als die sinnliche Vorstellungsweise. Z. B. in der griechischen Mythologie werden die Götter in menschlicher Gestalt vorgestellt. So stellt sich der Geist vor, wird

sich klar in einer sinnlichen Existenz. In der christlichen Religion ist dies noch mehr der Fall; sie ist noch anthropomorphistischer. Die Mythologie also bewegt sich im Gebiete der Phantasie, aber ihr Inneres ist vernünftig. Man kann sie studieren z. B. in Hinsicht der Kunst; aber der denkende Geist muß den substantiellen Inhalt, das Allgemeine in ihr aufsuchen. Daraus folgt, daß sie ebenso philosophisch betrachtet werden muß, wie die Natur. Diese Weise, die Mythologie zu betrachten, ist die der Neuplatoniker und in neuerer Zeit die Creuzers. Es sind Viele, die verlangen, daß man in der Mythologie bei der Form stehen bleiben und sich mit ihr nur beschäftigen müsse in Hinsicht der Kunst und des Geschichtlichen, und die jene Betrachtungsweise verdammen, weil es, wie sie sagen, unhistorisch sei, daß dieses oder jenes Philosophem darin liege; dies sei nur herbeigebracht, hineingelegt; die Alten hätten sich dies nicht dabei gedacht. Von einer Seite ist dies ganz richtig; denn im bewußten Denken, in Form von Philosophemen hatten die Alten nicht solchen Inhalt vor sich; das will auch Niemand behaupten. Aber daß solcher Inhalt nicht *implicite* darin sei, das ist absurd; das ist ein Einwurf des abstrakten, äußerlichen Verstandes. Denn die Mythologie ist ein Werk der Vernunft, die die Gedanken noch nicht anders hervorbringen konnte als in sinnlicher Weise. Allein eben dieser Form wegen muß die ganze Mythologie aus der Geschichte der Philosophie ausgeschlossen werden. Denn in derselben ist es uns nicht zu tun um Gedanken, die nur *implicite* vorhanden, enthalten sind; sondern die Gedanken gehen uns hier nur insoweit an, als sie auch in der Form des Gedankens zur Existenz gekommen sind. Die Kunst kann den Geist nicht unverkümmert darstellen; sie enthält immer viel äußerliches Beiwerk; und dies macht die Erklärung schwer. Die Idee hat zu ihrer wahrhaften, absolut würdigen Form nur den Gedanken. Also beschränken wir uns auf die Gedanken, die auch heraus sind in Form des Gedankens.

[*ββ*)] In vielen Mythologien kommen allerdings auch Bestimmungen vor, die außer dem, daß sie Bilder sind, auch Gedankenbedeutung haben, oder Bilder, die dem Gedanken sehr nahe stehen. In der Religion der Perser z. B. ist als der Urgrund von Allem die unbegrenzte Zeit angegeben. Ormuzd und Ahriman sind dann die ersten Bestimmungen, die ersten bestimmten Gestalten, die allgemeinen Mächte. Ormuzd ist

Herr der Lichtwelt, Prinzip des Guten, Ahriman das des Finstern, des Bösen.

I, 3 In vielen Mythologien werden freilich Bilder gegeben, und ihre Bedeutung zugleich, oder die Bilder führen die Bedeutung doch nahe mit sich. Die alten Perser verehrten die Sonne oder das Feuer überhaupt als das höchste Wesen. Der Urgrund in der persischen Religion ist Zervane Akerene, die unbegrenzte Zeit (Ewigkeit). Dies einfache, unendliche Wesen habe die zwei Prinzipien, Ormuzd (*Ὡρομάσδης*) und Ahriman (*Ἀρειμάνιος*), die Herren des Guten und des Bösen.[1]) Plutarch sagt[2]): „Es sei nicht Ein Wesen, welches das Ganze halte und regiere, sondern Gutes sei mit Bösem vermischt, überhaupt bringe die Natur nichts Reines und Einfaches hervor; so sei es nicht Ein Ausspender, der aus zwei Fässern uns ein Getränk, wie ein Wirt, austeile und mische. Sondern durch zwei entgegengesetzte feindselige Prinzipien, deren das eine rechts sich richte, das andere nach der entgegengesetzten Seite treibe, werde, wenn nicht die ganze Welt, wenigstens diese Erde auf ungleiche Weise bewegt. Zoroaster habe dies vorzüglich so vorgestellt, daß das eine Prinzip (Ormuzd) das Licht sei, das andere aber (Ahriman) die Finsternis; ihre Mitte (*μέσος δὲ ἀμφοῖν*) sei Mithra, daher ihn die Perser Vermittler (*μεσίτης*) nennen.“ Mithra ist dann auch die Substanz, das allgemeine Wesen, die Sonne, zur Totalität erhoben. Er ist nicht Vermittler zwischen Ormuzd und Ahriman, als ob er Frieden stiften sollte, so daß beide bestehen blieben, sondern steht auf der Seite des Ormuzd, streitet mit ihm gegen das Böse. Mithra partizipiert nicht vom Guten und Bösen, ist nicht so ein unselig Mittelding.

Ahriman wird zuweilen der erstgeborne Lichtsohn genannt, aber nur Ormuzd ist im Lichte geblieben. Bei der Schöpfung der sichtbaren Welt setzte Ormuzd auf die Erde in sein unbegreifliches Lichtreich das feste Gewölbe des Himmels, das oberhalb noch allenthalben mit dem ersten

[1]) Diog. Laërt, I, § 8.
[2]) De Iside et Osiride (T. II, p. 369, ed. Xyland.).

Urlichte umgeben ist. Mitten auf der Erde ist der hohe Berg Albordi, der bis ins Urlicht reicht. Ormuzd'Lichtreich befindet sich ungetrübt über dem festen Gewölbe des Himmels und auf dem Wege Albordi; auch so auf der Erde bis ins dritte Zeitalter. Jetzt brach Ahriman, dessen Nachtreich vorher unter der Erde beschränkt war, in Ormuzd' Körperwelt ein und herrschte gemeinschaftlich mit ihm. Nun ist der Raum zwischen Himmel und Erde zur Hälfte in Licht und Nacht geteilt. Wie Ormuzd vorher nur einen Geisterstaat des Lichts, so hatte Ahriman nur einen der Nacht; nun aber, als eingedrungen, setzte er der irdischen Lichtschöpfung eine irdische Nachtschöpfung entgegen. Von nun an stehen zwei Körperwelten einander gegenüber, eine reine und gute, und eine unreine und böse. Dieser Gegensatz geht durch die ganze Natur. Auf Albordi hat Ormuzd den Mithra als Mittler für die Erde geschaffen. Der Zweck der Schöpfung der Körperwelt ist kein anderer, als durch sie die von ihrem Schöpfer abgefallenen Wesen wieder zurückzuführen, sie wieder gut und dadurch das Böse auf ewig verschwinden zu machen. Die Körperwelt ist der Schau- und Kampfplatz zwischen Gut und Böse; aber der Kampf des Lichts und der Finsternis ist nicht ein absolut unaufgelöster Gegensatz an sich, sondern ein vorübergehender; Ormuzd, das Prinzip des Lichts, wird siegen.

Ich bemerke hierüber, daß in philosophischer Rücksicht allein dieser Dualismus merkwürdig ist. Mit ihm ist der Begriff notwendig; dieser ist an ihm unmittelbar das Gegenteil seiner selbst, im Andern Einheit seiner selbst mit sich. Indem von beiden eigentlich das Lichtprinzip nur das Wesen ist, das Prinzip der Finsternis aber das Nichtige, so fällt das Lichtprinzip mit dem Mithra, der vorhin als das höchste Wesen genannt wurde, selbst zusammen. Betrachten wir die Momente in diesen Vorstellungen, die eine nähere Beziehung auf Philosophie haben, so kann uns daran bloß das Allgemeine dieser Vorstellungen interessant sein: ein einfaches Wesen, dessen absoluter Gegensatz als Gegensatz des Wesens und der Aufhebung desselben erscheint. Der Gegensatz hat den Schein der Zufälligkeit abgelegt. Aber das geistige

Prinzip wird von dem physischen nicht geschieden, indem das Gute und das Böse zugleich als Licht und Finsternis bestimmt werden. Wir sehen also hier ein Losreißen des Gedankens von der Wirklichkeit und zugleich nicht ein Losreißen, — wie es nur in der Religion stattfindet, so daß das Übersinnliche wieder selbst auf sinnliche, begriffslose, zerstreute Weise vorgestellt ist; sondern die ganze Zerstreuung des Sinnlichen ist in den einfachen Gegensatz zusammengenommen, die Bewegung ebenso einfach vorgestellt.

I Das sind Bestimmungen, die dem Gedanken schon näher liegen; es sind nicht bloß Bilder. Allein auch mit solchen Bestimmungen kann die Philosophie nichts zu tun haben; denn auch in solchen Mythen ist nicht der Gedanke das Erste, sondern das Überwiegende darin ist die Form des Bildlichen. In den Religionen aller Völker ist ein Schwanken zwischen dem Bildlichen und dem Gedanken als solchen; aber eine solche Vermischung liegt noch außerhalb der Philosophie.

I, 3 Ebenso unter den Phöniziern Sanchuniathons[1]) Kosmogonie: „Die Prinzipien der Dinge seien ein Chaos, in welchem die Elemente unentwickelt untereinander lagen, und ein Luftgeist. Dieser schwängerte das Chaos und erzeugte mit ihm einen schleimigen Stoff, Mot (*ἰλύν*), der die lebendigen Kräfte und Samen der Tiere in sich enthielt. Durch die Vermischung des Mot mit der Materie des Chaos und die daraus entstandene Gärung trennten sich die Elemente. Die Feuerteile stiegen in die Höhe und bildeten die Gestirne. Durch den Einfluß dieser auf die Luft wurden Wolken erzeugt. Die Erde ward fruchtbar. Aus der durch das Mot in Fäulnis übergegangenen Mischung von Wasser und Erde entstanden die Tiere, unvollkommen und ohne Sinn. Diese erzeugten wieder andere Tiere, vollkommener und mit

[1]) Sanchuniathonis Fragmenta ed. Rich. Cumberland, Londin. 1720, 8; deutsch von J. P. Kassel. Magdeb. 1755, 8 (S. 1—4). — Diese Fragmente, welche sich bei Eusebius (Praepar. Evang. I, 10) finden, sind aus eines Grammatikers Philo aus Biblus Übersetzung des Sanchuniathon ins Griechische aus dem Phönizischen. Philo lebte zu Vespasians Zeiten und schreibt dem Sanchuniathon ein hohes Alter zu. (H.)

Sinnen begabt. Die Erschütterung des Donners beim Gewitter war es, welche die ersten Tiere, die in ihren Samenhüllen schliefen, zum Leben erwachen ließ."

Unter den Chaldäern Berosus[1]): „Der ursprüngliche Gott sei Bel, die Göttin Omoroka (das Meer), neben diesen habe es aber noch andere Götter gegeben. Bel schnitt die Omoroka mitten durch, um aus ihren Teilen den Himmel und die Erde zu bilden. Hierauf schnitt er sich selbst den Kopf ab, und aus den Tropfen seines göttlichen Bluts entstand das Menschengeschlecht. Nach Schöpfung des Menschen verscheuchte Bel die Finsternis, schied Himmel und Erde und formte die Welt zu ihrer natürlicheren Gestalt. Da einzelne Gegenden der Erde ihm noch nicht bevölkert genug schienen, so zwang er einen anderen Gott, sich selbst Gewalt anzutun, und aus dem Blute dieses wurden mehr Menschen und andere Tiergattungen erzeugt. Die Menschen lebten Anfangs wild und ohne Kultur, bis ein Ungeheuer (welches Berosus Oannes nennt) „sie zu einem Staate vereinigte, sie Künste und Wissenschaften lehrte, und zur Humanität überhaupt erzog. Das Ungeheuer stieg zu diesem Zweck bei Aufgang der Sonne aus dem Meer, und beim Untergange verbarg es sich wieder unter die Fluten."

[γγ)] Man kann auch glauben, daß in den Mysterien II
viel Philosopheme enthalten seien; allerdings waren symbolische Darstellungen darin, welche auf spätere, höhere Vorstellungen hindeuten. Aber es ist viel Sinnliches eingemischt. Es sind wahrscheinlich Reste von dem Ältesten aus der Naturreligion, welche sich eben ins Dunkle geflüchtet hat. Überhaupt steht das, was in den Mysterien aufbewahrt ist, weit unter dem, was die Bildung des Volkes vor sich gebracht hat. Die Mysterien in der christlichen Religion enthalten wesentlich das Spekulative. Die Neu-

[1]) Berosi Chaldaïca, Fragmente bei *Josephus*, *Syncellus* und *Eusebius*; Scaligers Sammlung hiervon im Anhang zu: de emendatione temporum, vollständig bei Fabricius Bibl. gr. T. XIV, p. 175—211 (p. 185—190). — Berosus lebte zu Alexanders Zeit, soll ein Priester des Bel gewesen sein und aus den Tempelarchiven zu Babylon geschöpft haben. (H.)

platoniker haben mystisch den spekulativen Begriff genannt. μυεῖν, μυεῖσθαι (sich einweihen, eingeweiht werden), das hieß, sich mit der spekulativen Philosophie beschäftigen. Es ist daher nichts Unbekanntes in den Mysterien. Ihr Name bedeutet nicht Geheimnis, sondern Einweihung. So waren in die eleusinischen Mysterien alle Athener eingeweiht (und dies ist in Beziehung auf die Philologie zu bemerken, wo jene Vorstellung auch gilt); bloß Sokrates macht eine Ausnahme. Das öffentliche Bekanntmachen vor Fremden war das Einzige, was verboten war; Verschiedenen wurde es zum Verbrechen gemacht.[1]) Ebenso in der christlichen Religion: da heißen die Dogmen Mysterien. Sie sind das, was man von der Natur Gottes weiß und als Lehre verbreitet. Also ist es nichts Unbekanntes, Geheimes, sondern etwas Offenbares, Bekanntes, das Alle in der Gemeinde wissen; und durch dieses Wissen unterscheiden sie sich von den Anhängern anderer Religionen. Also Mysterium heißt auch hier nicht Geheimnis (denn jeder Christ ist im Geheimnis), sondern es ist nur ein anderer Name des Spekulativen. Für die Sinne, den sinnlichen Menschen, seine Begierden und seinen gewöhnlichen Verstand ist es allerdings ein Geheimnis;[1]) denn der Verstand findet überall in dem Spekulativen nur Widersprüche; er bleibt beim Unterschied stehen, kann das Konkrete nicht fassen. Das Mysterium, die Idee ist aber zugleich auch die Auflösung der Widersprüche. — Die Mysterien gehen uns also hier nur insofern an, als der Gedanke darin als Gedanke, in Form des Gedankens herausgesetzt ist.

[β) Das mythische Philosophieren.]

11 Man kann auch die Prätension machen, daß die Mythen eine Art und Weise des Philosophierens seien; und sie sind es auch häufig gewesen. Es wird auch mit Absicht mythisch gesprochen, um, wie man sagt, erhabene Ideen zu erwecken. Z. B. Plato hat viele Mythen; auch Jakobi gehört hierher, indem er in den

[1]) Vgl. Schiller, Votivtafel XL.

Formen der christlichen Religion philosophiert und auf diese Weise die spekulativsten Dinge sagt. Diese Form ist aber nicht die rechte, passende für die Philosophie. Der Gedanke, der sich selbst zum Gegenstand hat, muß sich auch in seiner Form Gegenstand sein; er muß sich über seine natürliche Form erhoben haben; er muß auch in der Form des Gedankens erscheinen. Man meint oft, die Mythen des Plato seien vortrefflicher als die abstraktere Weise seines Ausdrucks; und es ist allerdings eine schöne Darstellung im Plato. Genauer betrachtet entstanden seine Mythen zum Teil aus dem Unvermögen, den Menschen reinere Darstellungen des Gedankens zu geben; teils spricht Plato auch nur in den Einleitungen so; wo er aber auf die Hauptsache kommt, drückt er sich anders aus. Aristoteles sagt: „Diejenigen, welche mythisch philosophieren, verdienen nicht, daß man sich ernsthaft mit ihnen beschäftigt.“[1]) Das ist wahr. Jedoch Plato hatte gewiß seinen guten Grund, wenn er Mythen gebrauchte. Im Allgemeinen aber ist das Mythische nicht die Form, in der der Gedanke sich vortragen läßt, sondern nur eine untergeordnete Weise.

Wie eben die Freimaurer Symbole haben, die für tiefe I, 3
Weisheit gelten, — tief, wie man einen Brunnen tief nennt, dessen Boden man nicht sehen kann, — so kommt leicht den Menschen das tief vor, was verborgen ist; dahinter stecke Tiefes. Wenn es versteckt ist, so ist auch der Fall möglich, daß nichts dahinter ist: so bei den Freimaurern das ganz Verborgene (d. h. Vielen auch innerhalb, und außerhalb), — daß nichts dahinter ist, sie weder besondere Weisheit noch Wissenschaft haben. Der Gedanke ist vielmehr eben dies, sich zu manifestieren; — dies seine Natur, dies er selbst: klar zu sein. Manifestieren ist nicht gleichsam ein Zustand, der sein und auch nicht sein kann, so daß der Gedanke noch Gedanke bliebe, wenn er nicht manifestiert wäre; sondern Manifestieren ist selbst sein Sein.

Es hat auch Philosophen gegeben, die sich der mythi- I
schen Vorstellungen bedienten, um die Philosopheme der

[1]) *Aristot. Metaph.* III, 4: *περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν.* (H.)

Phantasie näherzubringen. Die Bedeutung der Mythen ist im Allgemeinen zwar der Gedanke, aber bei den alten, eigentlichen Mythen ist der Gedanke nicht schon in seiner reinen Form dagewesen; man muß sich also nicht vorstellen, daß man den Gedanken als solchen bereits gehabt und ihn nur habe verhüllen wollen. Es war also nicht etwa dasselbe Verfahren, welches wir in der reflektierenden Weise unserer Poesie oft antreffen können. Die ursprüngliche Poesie geht nicht von der Trennung der Prosa des Gedankens, des abstrakten Gedankens, und der Poesie, d. i. seines Ausdrucks aus. Wenn aber Philosophen Mythen gebrauchen, so ist es meistens der Fall, daß sie zuerst den Gedanken gehabt und dann das Bild, gleichsam das Kleid dazu gesucht haben, um ihn vorstellig zu machen. So bedient sich Plato der Mythen; und er wird vornehmlich deswegen geschätzt und geliebt; und man meint, daß er dadurch ein höheres Genie bewiesen, ein Größeres getan habe, als sonst Philosophen vermögen. Dagegen ist zu bemerken, daß Plato in seinen wichtigsten Dialogen, z. B. im Parmenides, sich keiner Mythen bedient, sondern einfache Gedankenbestimmungen ohne Bildliches gibt. Nach außen hin mag es wohl gut sein, solche Mythen zu gebrauchen; man geht von der spekulativen Höhe herunter, um leichter verständlich zu werden. Allein man muß bei Plato nicht einen zu großen Wert in die Mythen setzen. Wenn das Denken einmal so erstarkt ist, um in seinem eigentümlichen Elemente sich sein Dasein zu geben, so ist die Mythe ein überflüssiger Schmuck, wodurch die Wissenschaft nicht gefördert wird. Die größten Mißverständnisse sind dadurch entstanden, daß man sich vornehmlich an die Mythen gehalten und sich ihrer allein bei der Auslegung der Philosophien bedient hat. So ist Aristoteles lange verkannt worden, weil man die Vergleichungen, die er hie und da einstreut, zu Grunde gelegt und sie mißverstanden hat. Eine Vergleichung kann nie dem Gedanken ganz angemessen sein; sie enthält immer noch etwas Anderes als den Gedanken. An so etwas, was nicht zum Gedanken gehört, hält man sich leicht; aber dies führt zu falschen Vorstellungen in Ansehung der Hauptsache. — Es ist übrigens eine Ungeschicklichkeit, den Gedanken nicht in Form des Gedankens zur Darstellung zu bringen, sondern an ihrer Stelle sich eines Hilfsmittels, eben der sinnlichen Form, zu bedienen. Der Gebrauch des Mythischen ist meistens die Unfähigkeit, welche die Form des Gedankens noch nicht zu handhaben

weiß. Ferner muß man nicht glauben, daß die mythische Form den Gedanken, den Inhalt verstecken solle; ihr Zweck ist vielmehr, den Gedanken auszudrücken, darzustellen, ihn zu enthüllen; dieser Ausdruck ist aber nicht angemessen. Es kann zwar zutreffen, daß man sich der Symbole bedient hat zur Verhüllung des Gedankens, z. B. in der Freimauerei, und daß man gemeint hat, darin gerade stecke die tiefste Weisheit. Aber wer den Gedanken weiß, offenbart ihn; denn sich zu offenbaren, ist das Wesen des Gedankens. Sonst hat man ihn entweder nicht, oder man will sich den Schein geben, ihn zu besitzen. Bei dem, was in Symbole versteckt, verborgen ist, liegt nichts dahinter. So steckt das ganze Geheimnis der Freimaurerei darin, daß man meint, es sei etwas dahinter. — Das Mythische überhaupt ist so nicht ein adäquates Medium für die Darstellung des Gedankens. Aristoteles sagt: „Solche, die mythologisieren, sind nicht der Rede wert." Was Gedanke ist, muß in der Form des Gedankens ausgesprochen werden.

Andere stellten Symbole durch Linien, Zahlen II
und geometrische Figuren auf. Z. B. eine Schlange, die sich in den Schwanz beißt, oder ein Kreis gilt als Symbol der Ewigkeit. Das ist ein sinniges Bild, aber der Geist bedarf solchen Symbols nicht; er hat die Sprache. Wenn der Geist sich im Element des Gedankens ausdrücken kann, so ist das Symbolische eine unrechte, falsche Darstellungsweise. Bei Pythagoras werden wir wieder darauf zurückkommen. Bei den Chinesen findet man es auch, daß sie durch Linien und Zahlen Gedanken darstellen.

Hieran schließt sich noch eine verwandte Weise der Dar- I
stellung an. Man hat nämlich versucht, in Zahlen und geometrischen Figuren allgemeine Gedanken darzustellen. Sie sind auch bildlich, aber nicht so konkret bildlich wie die Mythen. Es sind Völker, die sich vornehmlich an diese Darstellungsweise gehalten; aber mit solchen Formen geht es nicht weit. Die abstraktesten Bestimmungen, allgemeinsten Gedanken kann man zwar in ihnen ausdrücken; aber[1]) wenn es zum

[1]) I, 3 anschl.: weiter, gibt es Verwirrung. [Dann folgt das, was in dieser Ausgabe S. 211 Zeile 21—34 abgedruckt ist; und da-

Konkreten geht, so zeigt sich dieses Element als ungenügend. Die *μονάς*, *δυάς* und *τριάς* des Pythagoras kann man zwar gelten lassen; jede von diesen Formen ist für sich klar; die *μονάς* ist die Einheit, die *δυάς* die Zweiheit, der Unterschied, und die *τριάς* die Einheit der Einheit und Zweiheit. Aber das Dritte, wenn man es vorstellt als $1 + 2 = 3$, ist schon eine schlechte Verbindung der beiden Ersten; ihre Vereinigung ist dann eine bloße Addition, eine Zusammensetzung numerischer Eins; und das ist die schlechteste Form der Einheit, welche man annehmen kann. Die Drei ist auf tiefere Weise gefaßt in der Religion, als Dreieinigkeit, und in der Philosophie als Begriff. Im Allgemeinen ist die numerische Form der Darstellung sehr dürftig und nicht hinlänglich zur Vorstellung der wahren, konkreten Einheit. Der Geist ist allerdings eine Dreiheit, aber addiert oder gezählt zu werden vermag er nicht. Zählen ist schlechte Manier.

Man spricht auch viel von der Philosophie der Chinesen, des Fo-hi,[1]) die auf gewissen Linien beruht, die vom Schildkrötenrücken hergenommen sein sollen. Die Chinesen sagen, daß diese Linien die Grundlage ihrer Schriftzüge und ebenso ihres Philosophierens seien. Man sieht aber sogleich, daß es mit diesem Philosophieren nicht weit gegangen. Bloß die abstraktesten Bestimmungen und Gegensätze sind darin ausgedrückt. Die zwei Grundfiguren sind eine horizontale Linie und ein ebenso langer in sich gebrochener Strich; die erste Figur heißt Yang, die zweite Yin. Es sind also die nämlichen Grundbestimmungen, die wir bei Pythagoras finden, Einheit und Zweiheit. Diese Figuren werden von den Chinesen hochverehrt als die Prinzipien aller Dinge; es sind freilich die ersten — und mithin auch oberflächlichsten — Gedankenbestimmungen. Sie werden nun weiter miteinander verbunden, zuerst zu 4, dann zu 8 und schließlich zu 64 Figuren. Die ersten vier Figuren heißen der große Yang, der kleine Yang, der kleine Yin und der große Yin. In ihnen ist die Materie ausgedrückt, und zwar die vollkommene und unvollkommene

nach:] Zahlen, wie bei den Pythagoräern bemerkt werden wird, sind unpassende Medien, den Gedanken zu fassen (XIII, 106 f.).

[1]) I, 3 anschl.: bei ihnen findet man es auch, daß sie durch Zahlen die Gedanken darstellen. Doch haben die Chinesen ihre Symbole auch erklärt, — also die Bestimmung heraus. Die allgemeinen einfachen Abstraktionen haben allen Völkern, die zu einiger Bildung gekommen, vorgeschwebt (XIII, 106).

Materie; eine jede von diesen Materien ist wieder in zwei Materien geteilt, so daß der große Yang die Kraft und Jugend, der kleine Yang die Schwäche der vollkommenen Materie, und ebenso der große Yin die unvollkommene Materie als stark und der kleine Yin dieselbe als schwach bedeuten. Die acht Figuren aus den zu dritt verbundenen Strichen heißen Kua. Was ihre Bedeutung betrifft, so ist sie folgende: Der erste Kua, welcher den großen Yang und einen dritten Yang in sich enthält, ist Kien, der Himmel, der zweite Tui, das reine Wasser, der dritte Li, das reine Feuer, der vierte Tshin, der Donner, der fünfte Siun, der Wind, der sechste Kan, das Wasser, der siebente Ken, die Berge, der achte Kuen, die Erde. Man kann also sagen, daß hier aus der Einheit und Zweiheit alle Dinge hervorgegangen sind. Den ersten Strich nennen sie auch Tao, den Ursprung aller Dinge oder das Nichts. Aber schon hier beim vierten Kua sieht man, wie es ins Empirische geht, oder vielmehr, wie es vom Empirischen ausgeht.

Anderwärts in den alten Büchern der Chinesen kommt auch ein Kapitel von ihrer Weisheit vor, und da heißt es, daß aus fünf Elementen die ganze Natur gemacht worden sei, nämlich aus Feuer, Holz, Metall, Wasser und Erde. Wir sehen daran, wie Alles kunterbunt untereinandersteht. Es ist überhaupt nicht die Weise, Gedanken auszudrücken.

Was ferner die Philosophie der Chinesen angeht, so finden wir, daß sie nur eine sehr dürftige Moral war. Der Urheber derselben ist Confucius, der eine Zeitlang Minister eines Kaisers war, dann in Ungnade fiel und für sich mit seinen Schülern lebte. Es findet sich in seinen Büchern viel Menschenverstand, vornehmlich populäre Moral. Aber solche kann allenthalben und besser gefunden werden. Einzelne seiner Reden sind nicht ohne Geist, aber es ist nichts Ausgezeichnetes. Spekulative Philosophie ist nicht darin zu finden; wie denn Confucius überhaupt mehr ein praktischer Staatsmann war.

Wir gingen hier davon aus, daß es Völker gibt, die Zahlen und geometrische Figuren zum Ausdruck des Wesens nehmen. Das Denken kann noch nicht weit gekommen sein, wenn es sich ausdrücken läßt in solchen Formen; der Inhalt, der sich durch sie bezeichnen läßt, steht noch auf der untersten Stufe. Der Gedanke z. B. des Unendlichen, der Ewigkeit, bedarf keiner Symbole, um ausgedrückt und verstanden zu werden. Der Kreis ist ein sehr dürftiger Ausdruck davon, und jede andere in sich zurückgehende Linie ist ebenso passend. Der

Gedanke der Ewigkeit kann in der Sprache ausgedrückt werden.

II Das Mythische als solches und die mythischen Formen des Philosophierens werden also aus unserer Darstellung ausgeschlossen.

[γ) Die Gedanken in Poesie und Religion.]

Drittens ist zu bemerken, daß die Religion als solche, so wie auch die Poesie, Gedanken enthält. Die Religion stellt sich nicht bloß in der Weise der Kunst dar, wie vornehmlich die griechische Religion; sondern sie enthält auch Gedanken, allgemeine Vorstellungen. Ebenso wird in der Poesie (d. i. die Kunst, die die Sprache zum Elemente hat) dazu übergegangen, Gedanken auszusprechen; und wir finden in Dichtern auch tiefe allgemeine Gedanken. Solche Gedanken z. B. über das Schicksal bei Homer und den griechischen Tragikern, über das Leben und Sterben, das Sein und Vergehen, Entstehen und Tod, sind also zwar abstrakte und wichtige Gedanken, von denen sich oft auch bildliche Darstellungen finden, z. B. in der indischen Poesie. Allein auch diese Weise haben wir in der Geschichte der Philosophie nicht zu betrachten. Man könnte von einer Philosophie des Äschylus, Euripides, Schillers, Goethes usf. sprechen. Aber solche Gedanken sind teils mehr bloß beiläufig und daher in unsere Darstellung nicht aufzunehmen; es sind allgemeine Vorstellungsweisen über das Wahre, die Bestimmung des Menschen, das Moralische usf. Teils haben jene Gedanken auch nicht ihre eigentümliche Gestalt gewonnen; und die Form, die erforderlich ist, ist die Form des Gedankens; und was darin ausgesprochen wird, muß das Letzte sein, die absolute Grundlage ausmachen. Das ist bei jenen Gedanken nicht der Fall; Unterschied und Verhältnis zueinander ist da nicht vorhanden. Bei den Indern läuft ohnehin Alles durcheinander, was sich auf den Gedanken bezieht.

I Das Zweite, was wir hier kurz zu betrachten haben, sind die Gedanken, die in der Religion selbst als Gedanken, ohne symbolischen Ausdruck vorkommen. In der indischen Reli-

gion besonders findet man ausdrücklich ganz allgemeine Gedanken ausgesprochen. In dieser Rücksicht hat man gesagt, daß bei solchen Völkern auch eigentliche Philosophie vorhanden sei. Wir treffen in den indischen Büchern allerdings interessante allgemeine Gedanken; diese Gedanken schränken sich aber auf das Abstrakteste ein, auf das Sein, das Entstehen und Untergehen, auf die Vorstellung von einem Kreislauf darin. So ist das Bild des Phönix allgemein bekannt;[1]) es ist ein Bild des Lebendigen. Daß im Leben der Tod schon enthalten sei, daß Leben in Tod und Tod in Leben übergehe, daß das Sein selbst schon das Negative und das Negative das Positive, Affirmative enthalte und darin umschlage, und daß die Lebendigkeit überhaupt nur in diesem Prozeß, in dieser Dialektik bestehe, — dieser Kreis der Vorstellung ist es, in welchem die indischen Gedanken sich herumtreiben. Es sind so allgemeine, allerdings sehr abstrakte Gedanken. Doch solche Bestimmungen kommen nur gelegentlich vor; und für Philosophie ist dies nicht zu nehmen. Denn Philosophie ist nur da, wo der Gedanke als solcher zum Absoluten, zur Grundlage, zur Wurzel von allem Übrigen gemacht ist. Das ist in solchen Darstellungen nicht der Fall. Die Philosophie hat zu ihrer Bestimmung nicht nur Gedanken über etwas, d. h. einen Gegenstand, der als Substrat zu Grunde liegt, vorausgesetzt ist; sondern den freien Gedanken, den allgemeinen Gedanken, so daß der Inhalt selbst schon Gedanke und somit der Gedanke das schlechthin Erste ist, aus dem sich Alles bestimmt.[2]) Die Philosophie ist der sich selbst denkende Gedanke, das sich selbst bestimmende Allgemeine. Allgemeine Gedanken über das Wesentliche finden wir wohl bei allen Völkern, bei den Griechen z. B. den Gedanken der absoluten Notwendigkeit. Sie ist ein absolutes, schlechthin allgemeines Verhältnis, Gedankenbestimmung. Dieser Gedanke hat aber neben ihm noch Subjekte; er setzt sie voraus; er drückt also nur ein Verhältnis aus. Die Notwendigkeit nach dem Sinne der Griechen gilt nicht als das allumfassende, wahrhafte Sein selbst. Solche allgemeine Gedanken können also sehr wohl ein großes Gewicht haben; aber sie müßten noch die Bedeutung haben, das absolute Sein selbst

[1]) I, 3 anschl.: es ist aus dem Morgenlande überhaupt gekommen (XIII, 107).

[2]) I, 3 anschl.: Das Absolute in der Philosophie muß als Gedanke sein (XIII, 107).

zu sein; sonst gehören sie nicht in die Philosophie. — Und so lassen wir denn, wie die Gedanken der Perser und der Chinesen, auch die der Inder, d. h. den ganzen Orient vorbei.

II So kümmern uns auch nicht die Gedanken, welche in der christlichen Religion und Kirche ihren Ursprung haben. Die Kirchenväter waren zwar große Philosophen und die Ausbildung des Christentums hat ihnen viel zu verdanken; aber ihr Philosophieren bewegt sich innerhalb eines schon festgesetzten, gegebenen Lehrbegriffs, welcher zu Grunde gelegt ist. Ebenso bei den Scholastikern sehen wir nicht den freien Gedanken, welcher von sich ausgeht, sich aus sich konstruiert, sondern wir sehen ihn auf Voraussetzungen aller Art sich beziehen.

I Nun aber finden wir auch innerhalb der christlichen Religion, bei den Kirchenvätern und bei den Scholastikern, philosophische Gedanken. Es sind tiefe und spekulative Gedanken, nicht nur Gedanken über einzelne Verhältnisse, sondern auch über die Natur Gottes selbst. In einer Geschichte der Dogmatik ist es von wesentlichem Interesse, solche Gedanken kennen zu lernen; aber in die Geschichte der Philosophie gehören sie nicht. Von der Philosophie der Scholastiker muß indes mehr Notiz genommen werden, als von der der Kirchenväter. Die philosophischen, spekulativen Gedanken der letzteren gehören teils anderen Philosophien an, welche für sich bestehen und insofern am gehörigen Orte, in ihrer ersten Gestalt zu betrachten sind, z. B. die platonischen Gedanken auf der Stufe von Plato; andererseits sind diese spekulativen Gedanken von dem spekulativen Inhalt der Religion selbst hergenommen, der für sich selbst zu Grunde liegt, der der Lehre, dem Glauben der Kirche angehört.[1]) Dieser Inhalt ist für sich wahr, aber er beruht nicht auf sich, nicht auf dem Gedanken als solchen; und es wird sich später zeigen, daß der Inhalt der Religion von dem Verstand nicht gefaßt

[1]) I, 3 anschl.: Sie sind nicht sowohl eigentliche Philosophie, d. i. Gedanke, der auf sich selbst steht, sondern sind zum Behufe dieser als fest schon vorausgesetzten Vorstellung tätig, — sei es zur Widerlegung anderer Vorstellungen und Philosopheme, oder auch, um gegen sie die eigene religiöse Lehre philosophisch zu verteidigen; — so daß der Gedanke sich nicht als das Letzte, die absolute Spitze des Inhalts, als der innerlich sich bestimmende Gedanke erkennt und darstellt (XIII, 108).

werden kann und daß, wenn er, sich Vernunft nennend, an die Religion geht, ihren spekulativen Inhalt, als dessen Herrn und Meister er sich erklärt, verflacht und platt macht. Der Inhalt der christlichen Religion kann nur auf spekulative Weise gefaßt werden. Wenn also die Kirchenväter innerhalb der christlichen Lehre, des christlichen Glaubens gedacht haben, so sind ihre Gedanken an sich schon spekulativ. Aber dieser Inhalt beruht nicht auf sich, ist nicht durch das Denken als solches gerechtfertigt, sondern die letzte Rechtfertigung dieses Inhaltes ist die für sich schon festgesetzte, vorausgesetzte Lehre der Kirche. Bei den Scholastikern beruhte das Denken schon mehr auf sich, aber noch nicht im Gegensatz gegen die Lehre der Kirche, sondern es konkordierte mit ihr. Der Gedanke sollte mehr oder weniger aus sich selbst beweisen, was die Kirche auf eigentümliche Weise bereits bewahrheitet hatte.

Dies ist es nun, was ich der Abhandlung der Geschichte 11
der Philosophie habe vorausschicken wollen. Zwei Punkte sind es gewesen, welche besonders in den letzten Beziehungen zur Philosophie hervorgehoben worden sind. Der eine betraf das Formelle, das Selbstdenken überhaupt in den Naturwissenschaften, in der Popularphilosophie; da war es die Form, welche mit der Philosophie gemeinschaftlich ist; die Inhaltsbestimmung, der Stoff aber ist nicht aus dem Gedanken entwickelt, sondern anders woher, aus der Natur, dem Gefühl geschöpft; auch wird oft der gesunde Menschenverstand als Kriterium angenommen (so in der schottischen Philosophie). Die andere Seite war das Substantielle, welches die Religion vornehmlich mit der Philosophie gemeinschaftlich hat. Diesem Substantiellen fehlt aber die Form des Gedankens. So bleibt für die Philosophie nur das Substantielle in Form des Gedankens.

Diese Ausführung hatte einerseits den Zweck, das ab- 1
zuscheiden, was zwar mit der Philosophie verwandt ist, aber nicht in die Philosophie und ihre Geschichte hineingehört, andererseits die Absicht, in diesem Verwandten auf die Momente aufmerksam zu machen, welche zu dem Begriff der Philosophie gehören, damit dieser uns daraus hervorginge, welche Momente aber in jenem Verwandten nur un-

bewußt, unentwickelt und voneinander getrennt liegen. Auf diese Momente wollen wir jetzt zunächst reflektieren.

Die eine dieser verwandten Sphären war die der besonderen Wissenschaften, welche aus dem Grunde zur Philosophie gerechnet werden konnten, weil in ihnen ein Selbstsehen, Selbstdenken stattfindet, weil wir als Beobachtende, Urteilende, Reflektierende dabei sind und es aus uns selbst einsehen, und weil dieses Dabeisein, diese Einsicht, Überzeugung aus Gründen uns für ein Letztes gilt. In der zweiten Sphäre, der Religion, machte der Inhalt die Verwandtschaft aus; denn sie hat mit der Philosophie die allgemeinen Gegenstände, welche das Interesse des Geistes sind, vornehmlich Gott gemein. Nach der ersten Seite also liegt die Verwandtschaft in der Form, nach der andern im Inhalt. Diese beiden Sphären haben wir ausgeschlossen, weil jede — als nur die Form oder nur den Inhalt mit der Philosophie gemein habend — für sich einseitig ist. Das Selbstdenken der ersten Sphäre gehört darum nicht zur Philosophie, weil sein Inhalt nicht allgemeiner Natur ist, weil also dieses Denken nur formell ist und nur in subjektiver Gestalt. Die andere Sphäre, deren Verwandtschaft mit der Philosophie im Objektiven liegt, kann deswegen nicht zur Philosophie gerechnet werden, weil das Moment des Selbstdenkens in ihr nicht wesentlich ist. Der Inhalt der Religion, die Wahrheit wird angeschaut, vorgestellt und geglaubt. Das Überzeugtsein davon beruht nicht auf dem freien, von sich allein ausgehenden Denken. Bei dieser zweiten Sphäre fehlt also das erste Moment.

Hieraus sehen wir, was überhaupt den Begriff der Philosophie ausmacht, nämlich dies, daß sie das eine Moment sowohl als das andere, die Einheit dieser beiden Momente, die Durchdringung dieser beiden Seiten erfordert. In der Geschichte sehen wir einmal den Glauben an den Inhalt der Religion, welcher bald mythische, bildliche, bald geschichtliche Gestalt erhält, dann das Getriebe, die Regsamkeit der Vernunft, Natur und Geist zu erkennen, d. i. Denken, aber ein Denken, welches im endlichen Stoffe versenkt ist. Was so im gewöhnlichen Bewußtsein in zwei Seiten auseinanderfällt, das faßt die Philosophie in Eins zusammen und vereint so den Sonntag und Werktag des Lebens, — den Sonntag, wo der Mensch sein Gemüt dem Ewigen weiht, in Verbindung mit der Gottheit tritt, in ihr sich selbst,

seine Individualität und Tätigkeit verschwinden macht, demütig auf sich selbst verzichtet, und den Werktag, wo der Mensch auf seinen Füßen steht, Herr ist im Hause und seinen Interessen Geltung verschafft, nach seinen Zwecken handelt. Diese zwei Richtungen, die auf das Ewige und auf das Irdische, durch die Form des freien, den Inhalt aus sich erschaffenden Gedankens zu vereinen, ist der Zweck der Philosophie.

c.

[Abscheidung der Popularphilosophie von der Philosophie.]

Es ist zunächst aber noch ein Drittes zu nennen, das beide in sich zu vereinigen scheint und mit welchem die Philosophie in nächster Verbindung steht, nämlich die Popularphilosophie. Sie hat es erstens mit allgemeinen Gegenständen zu tun, mit Gott und der Welt, und bemüht sich, im Besonderen die allgemeinen Gesetze zu finden; sie hat also das eine Moment, das Allgemeine. Aber sie hat zweitens auch das andere Moment, das Denken, das tätig ist, solche Gegenstände zu erkennen; was hier als wahr gelten soll, wird aus dem Verstande geschöpft. Sie verbindet also die beiden oben angegebenen Momente. Doch auch diese Weise des Philosophierens müssen wir noch auf die Seite stellen. Die Schriften des *Cicero* können im Ganzen hierher gerechnet werden. Es ist ein Philosophieren, das seine Stelle hat, das Schönes, Vortreffliches kann zu Wege bringen. Es ist die Philosophie eines gebildeten Mannes, der vielfache Erfahrungen des Lebens und seines Gemütes gemacht und darüber nachgedacht hat, der sich umgesehen hat, wie es zugeht in der Welt, der weiß, was gilt, was für das Wahrhafte gehalten wird und wahrhafte Befriedigung gibt, — ein Mann, der mit gebildetem Geist über die wichtigsten Angelegenheiten des Menschen und Gegenstände des Geistes sich ausläßt.[1]) Hierher können nach einer anderen Seite auch Mystiker und Schwärmer gerechnet werden, die ihre Schau, ihre reine Liebe und tiefe Andacht aussprachen. Sie haben Erfahrungen gemacht in den höheren Regionen des Gemüts. Sie können uns Rechenschaft geben über das, was sie zu dieser Andacht emporgehoben; und ihre Darstellung kann vom tiefsten, interessantesten

[1]) I, 3 anschl.: Er wird so sehr beliebt sein (XIII, 110).

Inhalt sein, wie die Schriften *Pascals*, der in seinen „Gedanken" (*Pensées*) die tiefsten Blicke getan. Aber solche Werke, indem sie jene Momente zu vereinigen scheinen, haben doch einen Mangel noch. Betrachten wir nämlich, woran z. B. in den Schriften *Ciceros* appelliert wird, so ist es dies, daß es dem Menschen von der Natur eingepflanzt sei;[1]) es beruhe auf Trieben, Neigungen usf. Ebenso sprechen die Neueren vom Instinkt, vom moralischen Instinkt, vom Gefühl für Recht, Pflicht usf. Die Religion soll so auf dem Gefühl beruhen, d. i. auf dem Subjektiven, nicht auf dem Positiven; das unmittelbare Bewußtsein des Menschen von Gott soll das Letzte, der letzte Grund sein. Bei *Cicero* soll das Völkerrecht auf der stillschweigenden Übereinkunft, Übereinstimmung der Völker (*consensus gentium*) beruhen. Diese Berufung auf ein allgemein Geltendes wird in dem neueren Philosophieren dieser Art freilich meistens noch weggelassen, da jedes Subjekt nur auf sich selbst beruhen soll. So wird nur an die Empfindung, das unmittelbare Gefühl jedes Individuums verwiesen. Das Weitere, was dabei noch vorkommt, sind Gründe, Räsonnements, die aber zuletzt wieder auf solch ein Unmittelbares rekurrieren. Hier in der Popularphilosophie wird also wohl Selbstdenken, Überzeugung und ein Inhalt, der aus dem Selbst geschöpft ist, gefordert. Aber wir müssen sie, wie gesagt, gleichfalls aus der Philosophie ausschließen. Denn die Quelle, woraus der Inhalt geschöpft wird, ist von gleicher Art wie bei den ersten verwandten Sphären. In der ersten war es die Natur, die Erfahrung, in der zweiten zwar der Geist, aber der Inhalt erschien als gegebener; die für das Bewußtsein erscheinende Quelle war Autorität. So ist auch hier, in dem dritten verwandten Gebiet, die Quelle Autorität, und zwar natürliche innere Autorität; sie ist das Herz, unsere Triebe, Gefühle, Anlagen, d. i. unser natürliches Sein, unser Selbst in der Weise der Unmittelbarkeit, unser innerliches Getriebensein zu Gott. Hier ist also der Inhalt, Gott, Recht, Pflicht usf., in einer Gestalt, welche noch eine natürliche ist. Ich habe zwar Alles im Gefühl, aber nur *implicite*, wie in der Mythologie aller Inhalt enthalten ist; in beiden ist er nicht in seiner wahrhaften Weise. Wenn er nur auf dem Gefühl beruht, so ist er in Einem so, in einem Anderen so; also

[1]) I, 3 anschl.: Damit ist Cicero sehr freigebig (XIII, 110).

ist die Willkür der Subjektivität das Entscheidende. Der Inhalt kann so zur Philosophie nicht gerechnet werden; die Form des Denkens fehlt ihm. Die Gesetze des Staats, die Lehren der Religion sind dieser Inhalt, wie er auf wahrhafte Weise bestimmt ist, auf eine bestimmtere Weise zum Bewußtsein kommt, weil durch diese Bestimmung die Willkür des Subjektiven wegfällt. Die Quelle also schließt jene Weise des Denkens aus.

*

C. Allgemeine Einteilung der Geschichte der Philosophie.

Wir sagten, die Philosophie sei das Denken, das Allgemeine, welches zu seinem Inhalt gleichfalls das Allgemeine hat; der Inhalt des philosophischen Denkens ist also nicht nur subjektiv, sondern zugleich alles Sein. Wir können zunächst zwar meinen, daß das Allgemeine unbestimmt sei; aber dieser allgemeine Inhalt muß eben bestimmt werden, oder vielmehr er bestimmt sich durch sich selbst; und es wird sich in der Geschichte der Philosophie zeigen, wie an dem abstrakten Allgemeinen die Bestimmungen nach und nach hervortreten, wie dies Allgemeine sich immer weiter und tiefer in sich bestimmt. Zuerst wird dieses Bestimmen ein unbefangenes Setzen sein, wie bei den Atomistikern das Wesen der Welt, das Absolute, Erste in die Bestimmung des Eins gesetzt worden ist. Aber das Weitere ist, daß das Allgemeine nicht bloß als bestimmt seiend, sondern als das sich selbst Bestimmende aufgefaßt wird (— nicht nur als Bestimmtes, als Eins). Und dieser konkrete Begriff, diese konkrete Bestimmung des Allgemeinen ist die höhere, wahrhaftere Bestimmung des Allgemeinen, oder ihr Anfang wenigstens. Das Allgemeine also ist Inhalt und Form der Philosophie. Mit diesem Begriff können wir uns vor der Hand begnügen.

Das Weitere, worauf es hier ankommt, ist die Frage: wo fängt die Philosophie und ihre Geschichte an? Das wollen wir jetzt bestimmen, nachdem wir das Verwandte abgeschieden und den Begriff der Philosophie festgesetzt haben.

I. Der Anfang der Geschichte der Philosophie.

II Die Frage ist nun: wo hat die Geschichte der Philosophie anzufangen? Die Beantwortung dieser Frage ist schon im Vorhergehenden unmittelbar enthalten. Die Geschichte der Philosophie fängt da an, wo der Gedanke in seiner Freiheit zur Existenz kommt, wo er sich losreißt von seinem Versenktsein in die Natur, von seiner Einheit mit ihr, sich für sich konstituiert, wo das Denken in sich geht und bei sich ist.

I Die allgemeine Antwort ist nach dem Gesagten, daß die Philosophie da anfängt, wo der Gedanke für sich als das Allgemeine, das allumfassende Seiende aufgefaßt wird, oder wo das Seiende in einer allgemeinen Weise gefaßt wird, wo das Denken des Denkens, das sich als das wahrhafte Sein denkende Allgemeine hervortritt, oder wo die Welt in der Form der Allgemeinheit vorgestellt wird.

I, 3 Der eigentliche Anfang der Philosophie ist da zu machen, wo das Absolute nicht als Vorstellung mehr ist, sondern der freie Gedanke — nicht bloß das Absolute denkt, — die Idee desselben erfaßt: d. h. das Sein (was auch der Gedanke selbst sein kann), welches er als das Wesen der Dinge erkennt, als die absolute Totalität und das immanente Wesen von Allem; — hiermit, wenn es auch sonst als ein äußeres Sein wäre, es doch als Gedanken erfaßt. So ist das einfache, unsinnliche Wesen, welches die Juden als Gott gedacht haben — (alle Religion ist Denken), — nicht ein Gegenstand der Philosophie; — sondern z. B. die Sätze: das Wesen oder Prinzip der Dinge ist das Wasser, oder das Feuer, oder der Gedanke.

III 13.XI.1827 Die erste Frage ist, wo wir mit der Geschichte der Philosophie anzufangen haben. Sie fängt da an, wo der Gedanke rein hervortritt, wo er allgemein ist, und wo dieses Reine, dies Allgemeine das Wesentliche, Wahrhafte, Absolute ist, das Wesen von Allem. Die Wissenschaft, wo wir den reinen, allgemeinen Gedanken zum Gegenstand haben, ist die Logik. Gewöhnlich pflegt man zwar nur das subjektive Denken, den Gedanken in der Form des bewußten Denkens in der Logik zu betrachten; der Wert des Ge-

dankens, glaubt man, liege auf der Seite des Subjekts. In der Philosophie aber hat man zwar auch den Gedanken zum Gegenstand, aber nicht bloß als etwas Subjektives, als eine innere Tätigkeit in uns, sondern den Gedanken in dem Sinne, daß er objektiv, allgemein ist; also Gedanke und Allgemeines ist eins. Wollen wir wissen, wie etwas beschaffen, wie es in Wahrheit sei, so denken wir darüber nach, produzieren Gedanken darüber, erkennen sein Wesen, erkennen etwas Allgemeines. Das Produzieren des Gedankens ist eben Erkennen des Wesens; es ist allgemeine denkende Betrachtung, die das Wesen zum Ziele hat. In der Philosophie nun gelten die Gedanken selbst als das Wesen. Die Wahrheit in Form der Mythe, der sinnlichen Vorstellung des Wesens, ist also ausgeschlossen. Ebenso hat die Religion die Wahrheit nicht in der Form des reinen Gedankens, sondern wesentlich in der Vorstellung. Also fängt die Philosophie erst da an, wo das Wesen der Dinge in der Form des reinen Gedankens zum Bewußtsein kommt; und dies ist in der griechischen Welt der Fall.

Dieses Hervortreten des Geistes hängt nach der ge- II
schichtlichen Seite damit zusammen, daß die politische Freiheit aufblüht; und die politische Freiheit, die Freiheit im Staate, hat da ihren Beginn, wo das Individuum sich als Individuum fühlt, wo das Subjekt sich als solches in der Allgemeinheit weiß, oder wo das Bewußtsein der Persönlichkeit, das Bewußtsein, in sich einen unendlichen Wert zu haben, zum Vorschein kommt, — indem ich mich für mich setze und schlechthin für mich gelte. Darin ist auch das freie Denken des Gegenstandes, des absoluten, des allgemeinen, wesentlichen Gegenstandes enthalten. Denken heißt, etwas in die Form der Allgemeinheit bringen. Sich denken heißt also, sich die Bestimmung des Allgemeinen geben, sich als ein Allgemeines wissen, — wissen, daß ich ein Allgemeines, Unendliches sei, — oder sich als ein sich auf sich beziehendes, freies Wesen denken. Darin ist eben das Moment der praktischen, politischen Freiheit enthalten. Das philosophische Denken hat sogleich diesen Zusammenhang damit, daß es ebenfalls als Gedanke des allgemeinen Gegenstandes erscheint. Der Gedanke bestimmt sich als

etwas Allgemeines; das heißt α) er macht das Allgemeine zu seinem Gegenstand oder das Gegenständliche zu etwas Allgemeinem. Die Einzelheit der natürlichen Dinge, wie sie im sinnlichen Bewußtsein sind, bestimmt er als ein Allgemeines, als einen Gedanken, als einen objektiven Gedanken. Das ist das Objektive, aber als Gedanke. β) Hierzu kommt die zweite Bestimmung, daß ich dies Allgemeine erkenne, daß der Gedanke weiß, daß es geschieht. Dies nähere, erkennende, wissende Verhältnis zum Allgemeinen tritt nur ein, insofern dies Gegenständliche mir zugleich das Gegenständliche bleibt, insofern ich mich für mich halte, erhalte. Ich denke es, und insofern ist es das Meinige; und obgleich es mein Denken ist, gilt es mir doch als das absolut Allgemeine. Indem es als gegenständliches da ist, so habe ich mich darin gedacht; ich bin selbst in diesem Unendlichen enthalten und habe zugleich ein Bewußtsein darüber. Ich bleibe so auf dem Standpunkt der Gegenständlichkeit zugleich auf dem Standpunkt des Wissens stehen, erhalte diesen Standpunkt. — Das ist der allgemeine Zusammenhang der politischen Freiheit mit dem Hervortreten der Freiheit des Gedankens.

I Diese allgemeine Bestimmung ist die abstrakte Bestimmtheit des Anfangs der Philosophie; aber diese Bestimmtheit ist zugleich eine geschichtliche, — eine konkrete Gestalt eines Volks, dessen Prinzip diese Bestimmtheit hat, dessen Prinzip also das Bewußtsein der Freiheit ausmacht. Ein solches Volk gründet sein Dasein auf dieses Prinzip; die Verfassung, Gesetzgebung, der ganze Zustand eines Volks hat seinen Grund allein in dem Begriff, den sich der Geist von sich macht, in den Kategorien, unter denen er von sich weiß. Wenn wir also sagen, zum Hervortreten der Philosophie gehöre das Bewußtsein der Freiheit, so erfordert die Philosophie ein Volk, dessen Existenz dieses Prinzip zur Grundlage hat; und dazu verlangten wir, daß das Denken bei sich sei, — also die Trennung des Geistes von dem Natürlichen, von seinem Versenktsein in den Stoff, in die Anschauung, in die Natürlichkeit des Wollens usf. Die Gestalt nun, die dieser Stufe vorhergeht, ist nach dem Gesagten die Stufe der Einheit des Geistes mit der Natur. Diese

Einheit ist, als die erste, anfangende, nicht die wahre. Es irren so alle diejenigen, welche die Einheit des Geistes mit der Natur für die vortrefflichste Weise des Bewußtseins annehmen. Diese Stufe ist vielmehr die niederste, unwahrste; sie ist nicht durch den Geist selbst hervorgebracht. Sie ist das orientalische Wesen überhaupt. Hingegen die erste Gestalt des freien, geistigen Selbstbewußtseins und damit der Anfang der Philosophie ist in dem griechischen Volke zu finden.

Wir wollen nun über die erste Gestalt überhaupt einige Erläuterungen geben.

In der Geschichte tritt die Philosophie also da auf, 11
wo freie Verfassungen existieren. Da fällt uns zuerst der Orient auf. In der orientalischen Welt kann aber von eigentlicher Philosophie nicht die Rede sein; denn, um ihren Charakter kurz anzugeben, der Geist geht wohl im Orient auf, aber das Verhältnis ist so, daß das Subjekt, die Individualität nicht Person ist, sondern als untergehend im Objektiven bestimmt ist. Das substantielle Verhältnis ist da das Herrschende. Die Substanz ist da teils als Übersinnliches, als Gedanke, teils auch mehr materiell vorgestellt. Das Verhältnis des Individuums, des Besonderen ist dann, daß es nur ein Negatives ist gegen das Substantielle. Das Höchste, wozu ein solches Individuum kommen kann, ist die ewige Seligkeit, welche nur ein Versinken in dieser Substanz, ein Vergehen des Bewußtseins, also Vernichtung des Subjekts und somit des Unterschieds zwischen Substanz und Subjekt ist. Das höchste Verhältnis ist so die Bewußtlosigkeit. Insofern nun die Individuen diese Seligkeit nicht erlangt haben, sondern noch irdisch existieren, so sind sie aus dieser Einheit des Substantiellen und Individuellen heraus; sie sind im Verhältnis, in der Bestimmung des Geistlosen, sie sind Substanzlose und — in Beziehung auf politische Freiheit — Rechtlose. Der Wille ist hier kein substantieller, sondern ein durch Willkür und Zufälligkeit der Natur (z. B. durch Kasten) bestimmter; — ein Wesen der innerlichen Bewußtlosigkeit.

Das ist das Grundverhältnis im orientalischen Charakter.

Das Affirmative ist bloß die Substanz; das Individuelle ist das Substanzlose, Akzidentelle. Politische Freiheit, Recht, freie Sittlichkeit, reines Bewußtsein, Denken ist da nicht vorhanden. Daß diese hervortreten, dazu gehört, daß auch das Subjekt als Bewußtsein der Substanz gegenüber sich setze und so als anerkannt da sei. So als für sich sich wissend gilt es nicht im orientalischen Charakter. Das Subjekt ist da nicht für sich und hat keinen Wert für sich in seinem Selbstbewußtsein. Groß, edel, erhaben kann das orientalische Subjekt zwar sein; die Hauptbestimmung ist aber, daß der Einzelne rechtlos ist, und daß das, wozu er sich macht, Bestimmung entweder der Natur oder der Willkür ist. Der Edelmut, die Erhabenheit, die großartigste Sinnesart bei dem Orientalen ist Willkür seines Charakters, mithin Zufälligkeit. Recht und Sittlichkeit, welche in objektiven, positiven Bestimmungen bestehen, die von Allen zu respektieren sind, die Allen gelten und in welchen also auch Alle anerkannt sind, fehlen. Wenn der Orientale handelt, so hat er den Vorzug der vollkommenen Unabhängigkeit; nichts ist da fest und bestimmt. Je freier und unbestimmter seine Substanz ist, desto willkürlicher, unabhängiger ist er. Diese freie Substanz hat so wenig wie seine Freiheit den Charakter der Objektivität, welche für Alle, im Allgemeinen gilt. Was für uns Recht, Sittlichkeit, Staat ist, ist dort auf eine substantielle, natürliche, patriarchalische Weise, d. h. ohne subjektive Freiheit vorhanden. Auch Moralität, was wir Gewissen nennen, existiert da nicht. Jene Weise ist eine versteinerte Naturordnung, die mit dem Schlechtesten auch den höchsten Adel bestehen läßt; die höchste Willkür hat darin die höchste Stelle.

I Wir hatten gesagt, das Erste sei die Einheit des Geistes mit der Natur. Was heißt dies näher? Der Geist ist Selbstbewußtsein und, indem er dies ist, Bewußtsein von Gegenständen, Zwecken usf., also vorstellendes, wollendes, begehrendes. Indem das Selbstbewußtsein auf dieser Stufe steht, so ist der Kreis seines Vorstellens sowohl als der Inhalt seines Wollens, Begehrens ein endlicher; es ist also endliches überhaupt. Das Versenktsein des Geistes in die

Natur schließt eben unmittelbar die Endlichkeit der Intelligenz und des Willens in sich. Das ist die Bestimmung des Orientalischen; und man muß dies wissen, um diese Einheit nicht für den vollkommensten Zustand zu halten. Es ist der Zustand der höchsten Endlichkeit. Denn was sollte ein solches Bewußtsein für Zwecke haben? Die Zwecke sind hier noch nicht ein Allgemeines für sich. Will ich das Recht, das Sittliche, Gute, so will ich ein Allgemeines; denn Recht, Sittlichkeit usf. sind Allgemeinheiten, Zwecke, die nicht mehr natürliche Einzelheiten sind. Dieser Charakter des Allgemeinen muß dem Willen zu Grunde liegen. Hat ein Volk Gesetze des Rechts, so ist das Allgemeine zum Gegenstande erhoben worden. Dies setzt Erstarken des Denkens voraus. Solch ein Volk will und denkt Allgemeines. Will der Wille Allgemeines, so fängt er an, frei zu sein; denn das allgemeine Wollen enthält Beziehung des Denkens (d. i. des Allgemeinen) auf das Allgemeine. So ist das Denken, der Geist bei sich selbst, also frei. Wer das Gesetz will, will Freiheit haben. Ein Volk, das sich als freies will, ordnet seine Begierden, seine besonderen Zwecke, Interessen dem allgemeinen Willen, d. i. dem Gesetze unter. Hingegen wenn der Gegenstand des Willens nicht allgemein ist, so folgt, daß der Standpunkt der Freiheit noch nicht vorhanden ist. Ist das Gewollte nur ein Besonderes, so ist der Wille ein endlicher; und diese Endlichkeit des Willens gehört zum Charakter der Orientalen. Freiheit des Willens beginnt erst da, wo das Denken frei für sich wird, wo das Allgemeine entsteht. Der orientalische Charakter, das Versenktsein des Geistes in die Natur, von der Seite des Willens betrachtet, ist also der Endlichkeit unterworfen.

Der Wille will sich als endlicher, hat sich noch nicht als Allgemeines gefaßt. So gibt es nur den Stand des Herrn und den Stand des Knechtes; es ist die Sphäre des Despotismus. Dies als Empfindung ausgedrückt, so ist die Furcht die regierende Kategorie. Indem der Geist im Natürlichen versenkt, noch nicht frei für sich, sondern noch eins mit dem Besonderen, noch mit dem Endlichen behaftet ist, so kann er an diesem Besonderen, Endlichen ergriffen werden und hat das Bewußtsein, daß er daran gefaßt werden kann, daß dieses Endliche zerstörbar ist, negativ gesetzt werden kann. Dieses Gefühl des Negativen, daß etwas am Menschen — und damit der Mensch selbst — nicht aushalten könne,

ist die Furcht überhaupt. Dagegen die Freiheit ist, nicht im Endlichen zu sein, sondern im Fürsichsein, in einem unendlichen Insichsein; dieses kann nicht angegriffen werden. — Die Furcht also und der Despotismus sind im Orientalischen das Herrschende. Entweder steht der Mensch in der Furcht, fürchtet sich, oder er herrscht durch die Furcht; er ist also Knecht oder Herr. Beide stehen auf einer Stufe. Der Unterschied ist nur der formale der mehr oder weniger großen Kraft, Energie des Willens. Der Wille des Herrn beruht auf seinem besonderen Interesse; er kann alles Endliche für seinen besonderen Zweck aufopfern wollen. Indem sein Zweck endlich ist, so ist sein Wille zufällig. Der Wille des Herrn ist also Willkür, weil er, in endlichen Zwecken befangen, nur durch die Furcht wirkt. Die Furcht ist also überhaupt die regierende Kategorie des Orients.

Die Religion im Orient hat notwendig denselben Charakter. Das Hauptmoment darin ist die Furcht des Herrn. Sie ist aber nicht nur aus dieser Furcht hervorgegangen, sondern sie geht auch aus ihr nicht heraus, verläßt sie nicht. „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang", sagt die Schrift.[1]) Das ist richtig; und der Mensch muß die Furcht kennen gelernt, gefühlt, empfunden haben. Er muß seine endlichen Zwecke in der Bestimmung des Endlichen, Negativen gewußt haben. Aber er muß durch sie auch hindurchgehen, er muß sie auch überwunden haben. Hat er die endlichen Zwecke als ein Letztes aufgegeben, so ist er nicht mehr an ein Negatives gebunden, ist frei von der Furcht; dann ist nichts mehr in ihm, woran er angreifbar wäre. Wenn aber die Furcht nicht nur der Anfang, sondern das Ende, also die regierende Kategorie ist, so ist die Gestalt des Despotismus, der Unfreiheit gesetzt. Die Religion wird also auch diesen Charakter tragen. Insofern sie Befriedigung gewährt, wird diese auf dieser Stufe selbst endlich sein, d. h. eine solche, die im Natürlichen befangen ist. Einerseits sind es Naturgewalten und Mächte, die personifiziert und verehrt werden bei den orientalischen Völkern, andererseits, insofern das Bewußtsein sich darüber zu einem Unendlichen erhebt, so ist die Hauptbestimmung die Furcht vor dieser Macht, so daß das Individuum sich gegen sie nur als Akzidentelles weiß. Diese Abhängigkeit, dieses Verharren, Versenkt-

[1]) Psalm CXI, 10.

sein im Endlichen, kann zwei Gestalten annehmen und muß von dem einen Extrem ins andere gehen. Das Endliche nämlich, welches für das Bewußtsein ist, kann die Gestalt haben des Endlichen als eines Endlichen, andererseits aber die Gestalt des Unendlichen, welches aber nur ein Abstraktum (abstrakt Unendliches) und deshalb dem Endlichen gleich und selbst ein Endliches ist. Wie es im Praktischen von der Passivität des Willens (Sklaverei) übergeht zum entgegengesetzten Extrem, zur höchsten Energie des Willens, zur höchsten Macht des Despotismus, die aber nur Willkür ist, ebenso finden wir in der Religion das Versinken in die tiefste, roheste Sinnlichkeit selbst als Gottesdienst, und auf der anderen Seite die Flucht zur höchsten und damit leersten Abstraktion, die reine Negativität, das Nichts, — diese Erhabenheit, alles Konkrete aufzugeben. Es kommt bei den Orientalen, vorzüglich den Indern, oft vor, daß sie diese Abstraktion auf das Äußerste treiben, daß sie z. B. zehn Jahre lang in Büßungen zubringen, ohne weiteren geistigen Inhalt, nur die leere Lust in sich hegend, sich zu peinigen, allen Schmerz in sich abzutöten, oder daß sie jahrelang die Spitze ihrer Nase betrachtend, ohne alle Gedanken, ohne Interesse, ohne Bewußtsein dasitzend, in dieser innersten Abstraktion, dieser vollkommenen Leerheit, dieser Stille des Todes verharren. Sie sind also nur in der leeren inneren Anschauung, im reinen, ganz abstrakten Vorstellen, im reinen Wissen der Abstraktion; aber diese Abstraktion ist, als nur negativ, selbst ganz endlich. Also auch diese Seite, die als erhaben betrachtet wird, gehört dem Prinzip der Endlichkeit an. Hier ist nicht der Boden der Freiheit, des freien Gedankens, sondern der Boden des despotischen, zufälligen, willkürlichen Willens und des gegen diesen aufs Tiefste passiven Willens, — die Erkenntnis der Endlichkeit der Zwecke, die als endliche anderen endlichen unterworfen sind. Der Despot vollführt seine Einfälle, — auch wohl das Gute, aber nicht als Gesetz, sondern als seine Willkür. — Erst im Abendland geht die Freiheit auf; da geht das Denken in sich, wird zum Denken des Allgemeinen, und das Allgemeine somit zum Wesentlichen.

Folglich kann hier kein philosophisches Erkennen statt- 11
finden; denn dazu gehört das Bewußtsein, das Wissen von der Substanz, d. i. das Allgemeine, insofern ich es denke,

es in mir entwickle, es bestimme, so daß ich in der Substanz meine eigenen Bestimmungen habe und darin subjektiv oder affirmativ enthalten bin. Diese Bestimmungen sind so nicht nur subjektive Bestimmungen, mithin Meinungen, sondern ebenso, als es meine Gedanken sind, sind es Gedanken des Objektiven, substantielle Gedanken.

Das Orientalische ist so aus der Geschichte der Philosophie auszuschließen; im Ganzen aber will ich doch davon einige Notizen geben, besonders über das Indische und Chinesische. Ich habe dies sonst übergangen; aber man ist seit einiger Zeit in den Stand gesetzt, darüber zu urteilen. Man hat früher die indische Weisheit immer gerühmt, ja von ihr großes Aufheben gemacht, ohne eigentlich recht zu wissen, warum. Erst jetzt weiß man Näheres; und dies ist natürlich dem allgemeinen Charakter gemäß. Aber jener Ruhmredigkeit kann man nicht bloß den allgemeinen Begriff entgegensetzen, sondern man muß jetzt, wo es möglich, historisch verfahren.

Die eigentliche Philosophie beginnt erst im Abendland. Da geht der Geist in sich unter, versenkt sich in sich, setzt sich dort als frei, ist frei für sich; und nur da kann Philosophie existieren; und daher haben wir auch erst im Okzident freie Verfassungen. Die okzidentale Seligkeit und Unendlichkeit des Individuums ist so bestimmt, daß das Subjekt ausharre im Substantiellen, daß es sich nicht herabwürdige, nicht erscheine als Knecht und abhängig von der Substanz, der Vernichtung geweiht.

I In Griechenland geht die Freiheit des Selbstbewußtseins auf. Im Abendlande geht der Geist in sich nieder. Im Glanze des Morgenlandes verschwindet das Individuum; es ist nur als ein Schimmer an der Substanz. Dieses Licht wird im Abendlande zum Blitz des Gedankens, der in sich selbst einschlägt, sich von da ausbreitet, und so seine Welt aus dem Innern erschafft.

Wir haben gesehen, daß in einem solchen allgemeinen Prinzip die geschichtliche Gestaltung und die Philosophie aufs Innigste zusammenhängen. Die Bestimmungen, die Momente, die hier das Band der Philosophie und des wirk-

lichen Wesens ausmachen, sind daher in ihrem Zusammenhange kurz durchzugehen.

Wir sagten, in Griechenland beginne die Welt der Freiheit. Die Freiheit hat zu ihrer Grundbestimmung, daß der Geist sich denkt, daß das Individuum in seiner Besonderheit die Anschauung seiner als Allgemeinen hat, daß ein Jeder in seiner Einzelheit sich als Allgemeines weiß, daß sein Sein ist, als Allgemeines im Allgemeinen zu sein. Sein Sein ist seine Allgemeinheit und seine Allgemeinheit sein Sein. Die Allgemeinheit ist diese Beziehung auf sich, nicht bei einem Anderen, Fremden zu sein, nicht sein Wesen in einem Anderen zu haben, sondern bei sich zu sein, — es, als Allgemeines, bei sich, dem Allgemeinen. Dieses Beisichsein ist die Unendlichkeit des Ich, — Persönlichkeit. Bei dem Geist, der sich erfaßt, macht diese Bestimmung der Freiheit sein Sein aus; so ist er, und er kann nicht anders sein. Dies macht auch das Sein eines Volkes aus, daß es sich weiß als frei. Nach diesem Sichwissen bildet es sich seine Welt, seine Gesetze des Rechts, der Sittlichkeit und des ganzen übrigen Lebens. So weiß es sich als wesentlich Allgemeines.

Was dies heißt, daß das Wissen seiner als eines freien das Sein eines Volkes ist, das steht uns in einem einfachen Beispiele vor. Wir wissen, daß das Individuum frei ist, persönlich frei ist; so wissen wir unser Sein nur so, daß die persönliche Freiheit die Grundbedingung und nichts vorhanden ist, wodurch dieselbe verletzt und nicht anerkannt sein könnte; dieses Wissen macht unser Sein, unsere Existenz aus. Setzten wir in Europa einen Herrscher voraus, welcher nach seiner Willkür handelte und den Einfall bekäme, die Hälfte seiner Untertanen zu Sklaven zu machen, so hätten wir das Bewußtsein, daß dies nicht ginge, wenngleich er die größte Gewalt anwenden würde. Jeder weiß, daß er kein Sklave sein kann; dies weiß er als sein wesentliches Sein. Wir sind zwar so und so alt, Schlesier,[1]) wir leben, sind Beamte; aber dies wissen wir als vorübergehend; dies ist nicht unser wesentliches Sein, wohl aber: kein Sklave zu sein.[2]) Als die Grundlage unseres Seins wissen wir nur

[1]) I, 3 st. d.: schläfrig (XIII, 118).

[2]) I, 3 anschl.: Das hat die Bedeutung eines Naturseins erhalten. So sind wir im Okzident auf dem Boden der eigentlichen Philosophie (XIII, 118.)

die Freiheit. Diese Bestimmung ist nicht vorübergehend. Alle anderen Bestimmungen unseres Seins, Alter, Beruf usf. sind flüchtig und veränderlich; nur die der Freiheit bleibt. Daß ich kein Sklave sein kann, das ist mein innerstes Sein, mein Wesen, meine Kategorie; Sklaverei ist meinem Bewußtsein entgegen. In diesem Sinne ist es, daß solches Wissen des Geistes von sich sein Sein ausmacht, so daß er aus diesem Wissen das Ganze seines Zustandes schöpft und erarbeitet.

Näher nun liegt dieser Zusammenhang darin, daß die Allgemeinheit des Bewußtseins die Freiheit ausmacht. Wenn ich mich als Allgemeines weiß, weiß ich mich als Freies. Wenn ich von einem Triebe oder von einer Neigung abhängig bin, so bin ich bei einem Anderen; und indem es mein Trieb, meine Neigung ist, so bin ich ein Besonderes, nicht ein Allgemeines. Da bin ich in einer Besonderheit, da lege ich mein Sein in eine Besonderheit und finde durch diese Besonderheit mich gebunden. Ich bin mir ungleich, denn ich bin α) Ich, d. i. das ganz Allgemeine, aber β) in einer Besonderheit existierend, durch einen besonderen Inhalt bestimmt; und dieser Inhalt ist ein Anderes als Ich. Wenn ich als Besonderes existiere, bin ich mir nicht als Allgemeines; und dies ist das, was wir Willkür nennen. Die Willkür ist die formelle Freiheit; sie macht sich zu ihrem Inhalte oder Gegenstand einzelne Triebe, Zwecke usf. Aber der Wille als freier ist dies, daß sein Inhalt ein Allgemeines sei; in diesem Allgemeinen habe ich mein Wesen, mein wesentliches Sein; da bin ich die Gleichheit mit mir. Und damit hängt zusammen, daß auch die Anderen mir gleich sind; denn die Anderen sind ebenso Allgemeine als ich. Ich bin nur insofern frei, als ich die Freiheit Anderer setze und durch Andere als frei anerkannt bin. Reale Freiheit setzt viele Freie voraus. Freiheit ist nur unter Mehreren wirkliche, existierende Freiheit. Damit ist das Verhältnis von Freien zu Freien gesetzt, und damit Gesetze der Sittlichkeit und des Rechts. Der freie Wille will nur die Bestimmungen, welche im allgemeinen Willen liegen. Mit diesen Bestimmungen des allgemeinen Willens ist also bürgerliche Freiheit, vernünftiges Recht, rechtliche Verfassung gesetzt.

Das ist der Zusammenhang von Freiheit und Denken des Allgemeinen. Dieses Denken ist eben Freiheit des Selbst-

bewußtseins; und diesen Begriff der Freiheit finden wir zuerst im griechischen Volke; und darum fängt dort die Philosophie an.

Übrigens ist aber in Griechenland die reale Freiheit noch mit einer Einschränkung behaftet, denn, wie wir wissen, gab es in Griechenland noch Sklaverei; das bürgerliche Leben der freien griechischen Staaten konnte nicht ohne Sklaven bestehen. Die Freiheit war also bedingt, beschränkt; und dies gibt den Unterschied gegen die germanische Freiheit. Den Unterschied der Freiheit im Orient, in Griechenland und in der germanischen Welt können wir folgendermaßen[1]) bestimmen: Im Orient ist nur Einer frei (der Despot), in Griechenland sind Einige frei, im germanischen Leben aber sind Alle frei, d. h. der Mensch ist als Mensch frei. Dies ist eine höhere Freiheit als die der Griechen. Diesen Unterschied wollen wir später näher betrachten. Jetzt setzen wir nur hinzu, daß, wenn im Orient ein Einziger frei sein soll, eben dieser Einzige nicht frei sein kann, weil dazu gehört, daß für ihn die Anderen ebenfalls Freie sind. So findet sich dort nur Begierde, Willkür; und diese ist endlich, unfrei; es ist nur formelle Freiheit, abstrakte Gleichheit des Selbstbewußtseins (Ich = Ich). Indem in Griechenland der partikulare Satz vorhanden ist, daß Einige frei sind, so sind die Athener, Spartaner frei, aber nicht die Messenier und Heloten.[2]) Das Prinzip der Freiheit enthält also im Griechischen eine Beschränkung. — Es ist eine besondere Modifikation des griechischen Denkens, der griechischen Anschauung, welche wir hier nur zu betrachten haben in Beziehung auf unseren Zweck, die Geschichte der Philosophie. Welche konkrete Bedeutung jener abstrakte Satz hat, wird sich dabei ergeben. Indem wir nun diese Unterschiede betrachten, so heißt dies nichts Anderes, als daß wir zur Einteilung der Geschichte der Philosophie übergehen.

Der erste Punkt war der Begriff der Philosophie, der zweite der Begriff der Geschichte der Philosophie. Was wir jetzt vornehmen wollen, ist die Einteilung unserer Wissenschaft. Dabei haben wir selbst wissenschaftlich zu Werke zu gehen; denn die Geschichte der Philosophie entwickelt

[1]) I, 3 st. d.: in folgenden Abstraktionen zunächst oberflächlich (XIII, 118).

[2]) I, 3 anschl.: Es ist zu sehen, worin der Grund dieses „Einige" liegt (XIII, 119).

nur die Philosophie selbst. So muß vornehmlich aufgezeigt werden, inwiefern die Entwicklung der Geschichte der Philosophie nach der Notwendigkeit, aus dem Begriffe zu fassen ist.

II. Der Fortgang in der Geschichte der Philosophie.

III Es ist früher angegeben worden, daß der Unterschied zwischen Gedanke und Begriff nur in einer weiteren Entwicklung des ersteren in den zweiten besteht; dies macht auch in der Geschichte der Philosophie die Fortbildung aus.

Das Erste ist der ganz allgemeine, abstrakte Gedanke; und als solcher gehört er noch nicht eigentlich in die Geschichte der Philosophie. Es ist der Gedanke, wie er im Orient sich zeigt und mit der orientalischen Religion und dem orientalischen Bewußtsein überhaupt zusammenhängt. Hier ist der Gedanke ganz abstrakt, substantiell, ohne Fortschreiten, ohne Entwicklung, und zwar jetzt ebenso noch wie früher, vor mehreren tausend Jahren. Dies ist daher nicht sowohl unser erster Teil, als vielmehr etwas Vorangeschicktes, nur kurz zu Berührendes.

Das Zweite ist der sich bestimmende Gedanke, der Begriff; diesen sehen wir in der griechischen Welt hervortreten. Hier fängt, wie schon bemerkt, die Freiheit an, die persönliche Freiheit, die subjektive Freiheit, so daß der Gedanke sich für sich bestimmen, die Bestimmungen als die seinigen wissen und wollen kann. Hier besteht denn auch ein bestimmter Zusammenhang im Fortgange seiner Kategorien. Wir sehen die naive Entwicklung des Gedankens, die unbefangene Philosophie, die noch nicht zum Bewußtsein des Unterschiedes von Denken und Sein gekommen ist. Wir sehen den Gedanken sich bestimmen, sich unterscheiden, zu seinen Unterschieden gelangen und diese unterschiedenen Bestimmungen wieder zusammenfassen. Es ist dies die unbefangene Metaphysik der Einheit des Begriffs mit sich selbst. Der nächste Unterschied ist der zwischen Gedanke und Sein, zwischen Subjektivem und Objektivem, und das Tiefere dann das Bewußtsein dieses Gegensatzes. In der unbefangenen Metaphysik ist dieser Unterschied nicht vorhanden. Es ist der Glaube vorhanden, daß, indem man so denkt, man die Sache wirklich auch habe.

Das Dritte ist also das Fixieren dieser Unterschiedenen und das Bewußtsein darüber. Es ist die Philosophie der

modernen, europäischen Welt, die christliche und germanische Philosophie. Das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität, und somit die Natur des Erkennens macht hier das Wesentliche, die Hauptsache, Grundlage aus. Das bestimmte Denken, und daß dieses die Natur der Sache erfasse, — dies ist der Standpunkt der Idee. Hierbei entstehen dann weitere Gegensätze: Freiheit — Notwendigkeit, Gut — Böse usf. Diese Ideen werden einander gegenübergestellt und ihre Vereinigung wird zu fassen gesucht.

Dies ist das Allgemeine über den Fortgang in der Geschichte der Philosophie.

II Im Okzident also sind wir auf dem eigentlichen Boden der Philosophie; und da haben wir zwei große Gestalten zu betrachten, zwei große Perioden zu unterscheiden, nämlich: 1. die griechische und 2. die germanische Philosophie. Die letztere ist die Philosophie innerhalb des Christentums oder die Philosophie, insofern sie den germanischen Völkern angehört; sie kann also auch die germanische heißen. Die anderen europäischen Nationen, Italien, Spanien, Frankreich, England usf. haben durch die germanischen Nationen eine neue Gestalt erhalten. — Die griechische Philosophie ist von der germanischen ebenso verschieden, wie die griechische von der germanischen Kunst. Das Griechische reicht aber in die germanische Welt hinein; den Verbindungspunkt bilden die Römer. Wir haben von der griechischen Philosophie auf dem Boden der römischen Welt zu sprechen; in der römischen Welt ist das Griechentum aufgenommen worden. Aber eine eigentümliche Philosophie haben die Römer so wenig hervorgebracht als eine eigentümliche Dichtung; und ihre Religion ist eigentlich auch die griechische.

I Im Allgemeinen haben wir zwei Perioden der Geschichte der Philosophie oder zweierlei Philosophien, nämlich 1. die griechische und 2. die germanische Philosophie, — wie wir in der Kunstgeschichte antike und moderne Kunst unterscheiden. Die europäischen Völker, insofern sie der Welt des Gedankens (der Wissenschaft) angehören, sind germanische zu nennen; denn sie haben in ihrer Gesamtheit germanische Bildung. Die Römer, die zwischen diesen beiden

Völkern stehen, haben keine eigentümliche Philosophie gehabt, wie auch keine eigentümliche Kunst, Poesie usf. Auch ihre Religion ist mit griechischen Begriffen angefüllt; sie hat zwar Eigentümliches, aber dies Eigentümliche ist weder sich annähernd an die Philosophie, noch an die Kunst, sondern im Gegenteil: was ihr eigentümlich ist, ist unphilosophischer und unkünstlerischer.

III Wir haben also eigentlich nur zwei Philosophien, die griechische und die germanische. Zwischen beide fällt einerseits die römische, welche aber wesentlich griechische Philosophie ist, und andererseits der Zustand und die Entwicklung der Philosophie innerhalb des Christentums, oder, wie man es genannt hat, die Philosophie im Dienste der Kirche. Zu dieser Zeit, im Mittelalter, ist die Theologie wesentlich Philosophie gewesen; sie hat die Dogmen begriffen, die Vernunft an ihnen bewährt. Ja, die mittelalterliche Theologie hat selbst das Bewußtsein gehabt, daß sie Philosophie sei, daß die Religion ein philosophisches Wissen sei. Die neuere germanische, eigentlich moderne Philosophie fängt mit Cartesius an. So alt ist die Philosophie in Europa.

Dies ist die Einteilung im Großen.

II Was die nähere Bestimmung dieser zwei großen Gegensätze betrifft, so hat die griechische Welt den Gedanken bis zur Idee entwickelt; die christliche oder germanische Welt hat den Gedanken des Geistes erfaßt. Idee und Geist ist das Unterscheidende.

I Der Ausgangspunkt der Geschichte der Philosophie kann so bestimmt werden, daß Gott als die unmittelbare, noch nicht entwickelte Allgemeinheit gefaßt wird, wie wir das Absolute bei Thales bestimmt finden; und das letzte Ziel derselben und damit das Ziel der Wissenschaft unserer Zeit ist, das Absolute als Geist zu fassen. Dahin zu kommen, war eine Arbeit des Weltgeistes von zweieinhalbtausend Jahren. So träge war der Weltgeist in seiner Arbeit, von einer Kategorie zur anderen schreitend zum Bewußtsein seiner selbst zu gelangen. Indem wir diese nun vor uns haben, so macht es sich leicht, von einer Bestimmung (durch Aufzeigung ihres Mangels) zur anderen weiterzugehen. Im Verlauf der Geschichte war dies aber schwierig. Der Weltgeist hat für den Weg von einer Kategorie zur anderen oft Jahrhunderte gebraucht.

Das Nähere dieses Fortgangs ist nun folgendes. Der 11
erste Hervorgang ist notwendig das Abstrakteste; es ist das Einfachste, Ärmste, welchem das Konkrete entgegengesetzt ist. Jenes ist noch nicht das Mannigfaltige, vielfach Bestimmte in sich; und so sind die ältesten Philosophien die allerärmsten. Das Erste ist also das ganz Einfache. Das Nächste ist dann, daß sich auf diesem einfachen Grunde nähere Bestimmungen, Figurationen einfinden. Z. B. wenn man sagt, das Allgemeine, das Absolute sei das Wasser oder das Unendliche oder das Sein, so hat das Allgemeine diese Bestimmungen des Wassers, des Unendlichen, des Seins erhalten; aber diese Bestimmungen sind selbst noch ganz allgemein, begrifflos, unbestimmt. Ebenso, wenn man sagt: das Allgemeine ist das Atome, das Eins, so ist dies auch eine Bestimmung der Unbestimmtheit. Die nächste Stufe der Entwicklung ist, daß das Allgemeine gefaßt wird als sich selbst erfassend, bestimmend, — der Gedanke als allgemein tätig. Das ist schon konkreter, aber doch immer noch etwas Abstraktes. Es ist der νοῦς des Anaxagoras und mehr noch des Sokrates; da fängt eine subjektive Totalität an, da erfaßt das Denken sich selbst; die Bestimmung des νοῦς ist, denkende Tätigkeit zu sein. Das Dritte ist, daß diese abstrakte Totalität sich realisieren muß, und zwar in unterschiedenen Bestimmungen (— der tätige Gedanke ist bestimmend, unterscheidend —), und daß diese unterschiedenen, realisierten Bestimmungen selbst zu Totalitäten erhoben werden. Die Gegensätze auf dieser Stufe sind das Allgemeine und das Besondere, das Denken als solches und die äußerliche Realität, Zeichen der Äußerlichkeit, Empfindungen usf. Stoische und epikuräische Philosophie treten einander gegenüber. Das Höhere ist dann die Vereinigung dieser Gegensätze. Diese kann in ihrer Vernichtung, wie im Skeptizismus, bestehen; aber die affirmative Vereinigung ist ihre Aufhebung in einer höheren Totalität, in der Idee. Realisierung des Begriffs kann man diese Stufe nennen. Der Begriff ist das Allgemeine, was sich für sich bestimmt, aber sich in der Einheit erhält bei dieser Bestimmung der Individualitäten, so daß diese ihm durchsichtig sind. — So

wenn ich sage: Ich, so sind darin viele Bestimmungen enthalten; aber es sind meine Bestimmungen, sie werden nicht selbständig; sondern ich bleibe in ihnen mir selbst gleich. Das Weitere ist die Realisierung des Begriffs, daß die Bestimmungen selbst zu Totalitäten werden (dies ist die unendliche Güte des Begriffs), daß er sich ihnen ganz mitteilt und seine Seiten zu Totalitäten macht, die außereinander sind, sei es nun gleichgültig nebeneinander oder kämpfend gegeneinander. Das Dritte ist die Vereinigung, die Idee, so daß die Unterschiede konkrete und doch zugleich in der Einheit des Begriffes enthalten sind (gehalten werden). Bis dahin ist die griechische Philosophie vorangegangen. Sie beschließt sich mit der intellektuellen, idealen Welt der alexandrinischen Philosophie.

I Nachdem wir die allgemeinen Extreme des Fortgangs angegeben haben, wollen wir die bestimmten Momente desselben darstellen. Der Inhalt ist das Allgemeine überhaupt in der Bedeutung des Seins (so daß das, was ist, das Allgemeine ist), in konkreter Bestimmung: Gott. Das erste Allgemeine ist das unmittelbare Allgemeine, d. i. das Sein. Der Inhalt, Gegenstand ist also der objektive Gedanke, der Gedanke, der ist. Der Gedanke ist ein eifriger Gott, der nur sich selbst als das Wesentliche ausspricht und nichts neben sich leiden kann. Dieser Inhalt als anfangend ist unbestimmt; und der Fortgang ist erst die Entwicklung der an sich seienden Bestimmungen. Der objektive Gedanke, das Allgemeine ist die Grundlage, die Substanz, die zu Grunde liegt und liegen bleibt, sich nicht verändert, sondern nur in sich geht, sich in sich vertieft und sich manifestiert; denn Insichgehen ist: sein Inneres zum Bewußtsein bringen, sich manifestieren; und Sichmanifestieren ist das Sein des Geistes. Zunächst also ist dieser Boden in der Bestimmung des Anfangs, d. h. seine Bestimmung ist die Unmittelbarkeit, die Unbestimmtheit. Dann entwickelt, bestimmt er sich. Die erste Periode der Philosophie hat nun diesen Charakter, daß dies Sichentwickeln ein unbefangenes Hervorgehen der einzelnen Bestimmungen (abstrakten Qualitäten) aus jenem einfachen Grunde ist, der an sich schon Alles enthält. Die nächste Stufe in dieser Periode ist dann, daß die so hervorgegangenen Bestimmungen ideell gesetzt, in konkrete Ein-

heit[1]) zusammengefaßt werden. Das ist die Stufe, wo das Ganze, das Absolute gefaßt wird als sich selbst bestimmend (und dies ist erst der konkrete Begriff), nicht mehr als Allgemeines in dieser oder jener Bestimmung, sondern als Totalität des Sichselbstbestimmens,[2]) — konkrete Einzelheit. Dies Sichbestimmen werden wir in der Form des νοῦς des Anaxagoras sehen. Das Dritte ist dann, daß dieser konkrete Begriff in seinen unterschiedenen Bestimmungen sich setzt, d. h. daß er diese Bestimmungen als Totalitäten setzt. Jene Totalität enthält Bestimmungen; diese gehören ihr als ideelle an; sie ist die Einheit derselben; die Bestimmungen sind in ihr ungetrennt; jede ist nur in der Einheit. Nun also werden diese Bestimmungen jede als Totalität gesetzt. Die ganz allgemeinen Bestimmungen, die sich hier finden, sind das Allgemeine und das Besondere. Sagen wir, der Begriff sei die Einheit des Allgemeinen und des Besonderen, so ist das Weitere, daß das Allgemeine und das Besondere, jedes für sich in sich selbst als Konkretes gesetzt werde, so daß jedes in ihm selbst Einheit der Allgemeinheit und der Besonderheit ist, oder daß das Allgemeine selbst in der Form der Besonderheit ist, wie das Besondere in der Form der Allgemeinheit. Die Einheit ist so in beiden Formen gesetzt. Das ganz konkrete Allgemeine ist nun der Geist, das ganz konkrete Einzelne die Natur (d. i. die Idee in Form der Einzelheit). Diese Momente sind jedes die Einheit ihrer und ihres Andern; sie sind für sich erfüllt nur durch die Einheit mit ihrem Andern; sonst sind sie abstrakt. Hier ist also dies eingetreten, daß das sich selbst bestimmende Allgemeine (der νοῦς) der zweiten Stufe sich zu selbständigen Unterschieden, Systemen der Totalität entwickelt hat, die nebeneinander oder sich gegenüber stehen, z. B. als stoische und epikuräische Philosophie, — auf der einen Seite der Stoizismus, wo das reine Denken für sich sich zur Totalität entwickelt; auf der anderen systematisiert sich das andere Prinzip, das Gefühl, die natürliche Empfindung zur Totalität, d. i. der Epikuräismus. Jede Bestimmung ist hier selbst Totalität. — Die Ausbildung also des Abstrakten zum Konkreten und dann des Konkreten selbst in seinen Bestimmungen zu konkreten Totalitäten macht in dieser Periode

[1]) I, 3 anschl.: in Weise der Subjektivität (XIII, 120).
[2]) I, 3 st. d.: Totalität der Bestimmtheiten (XIII, 120).

den Fortgang aus. Nach der Weise der Unbefangenheit dieser Sphäre erscheinen diese beiden Prinzipien für sich selbständig als zwei einzelne Philosophien, die in Widerstreit miteinander sind. Wenn wir sie miteinander vergleichen, so sehen wir, daß sie an sich identisch sind. Aber indem die ganze Idee sich so in ihre Unterschiede dirimiert, daß jeder derselben zu einem eigenen Systeme der Philosophie sich bildet, so müssen sie sich als entgegengesetzte nehmen; und das Ganze der Idee ist in ihnen, wie sie bewußt ist, in einer einseitigen Bestimmung. — Die vierte Stufe ist dann, daß auch diese konkreten Unterschiede aufgelöst und zusammengefaßt werden. Diese eine konkrete Einheit ist die Idee selbst. Sie ist die Systematisierung des Besonderen, so daß alle Bestimmungen konkret sind, aber nicht selbständig werden, nicht außer der Einheit, sondern in einem Ganzen vereint bleiben. Aber diese Vereinigung geschieht zuerst selbst nur auf eine allgemeine Weise, im Elemente der ersten, unbefangenen Allgemeinheit. Sie ist das allgemeine Ideal, auf ideale Weise gefaßt.

11 Aber dieser Welt, dieser Idee der Totalität fehlt noch e i n e Bestimmung. Ich hatte nämlich gesagt, daß die Idee ist, daß der Begriff sich bestimme, sich besondere, daß er seine zwei großen Seiten ausbilde und sie als identisch setze. In dieser Identität werden die selbständigen Totalitäten der Seiten auch als negativ gesetzt; und durch diese Negation wird diese Identität zur Subjektivität, zum absoluten Fürsichsein, d. i. zur Wirklichkeit. So wird die Idee zum Geiste erhoben. Der Geist ist die Subjektivität, sich zu wissen. Er ist sich Gegenstand; was ihm Gegenstand ist (nämlich er selbst), macht er zur Totalität. So ist er selbst Totalität und weiß sich für sich als Totalität. Dieses Prinzip des absoluten Fürsichseins oder der Freiheit ist das Prinzip der christlichen Welt, wo eben dies die eine Bestimmung ist, daß der Mensch als solcher einen unendlichen Wert habe. Die christliche Religion drückt dies näher so aus, daß Jeder selig werden solle; hierin ist dem Individuum als solchen ein unendlicher Wert zugeschrieben. — Das Prinzip der zweiten Epoche ist also die sich wissende Idee.

Wenn wir uns diesen Fortgang bildlich vorstellen wollen, so können wir sagen: Das Denken ist der Raum überhaupt. Zuerst erscheinen die abstraktesten Raumbestimmungen, Punkte, Linien; dann ihre Verbindung zu einem Dreieck. Dies ist zwar schon konkret, aber noch im abstrakten Elemente der Fläche; es entspricht dem, was wir *νοῦς* nannten. Dann folgt, daß die drei es umschließenden Linien zu ganzen Figuren werden; d. i. Realisierung der Abstraktion, der abstrakten Seiten des Ganzen. Das Dritte ist, daß sich diese drei Flächen, Seitendreiecke zu einem Körper, zur Totalität zusammenschließen. So weit geht die griechische Philosophie.

Diesen Fortgang können wir uns durch die Vorstellung 1
des Raumes verdeutlichen. Wir haben zunächst die leere, abstrakte Vorstellung des Raums, — den Raum als solchen. Dann setzen wir Linien, Winkel in ihn, — einzelne Figurationen. Das Nächste ist ihre Verbindung zu einer Figur, z. B. zum Dreieck; das ist die erste Totalität, dieses Bestimmte, Beschlossene, vollkommen Begrenzte, — das erste Konkrete, die erste sich selbst bestimmende Allgemeinheit. Das Weitere ist, daß wir jede Linie des Dreiecks selbst wieder zu einer Fläche machen; das sind die abstrakten Bestimmungen an jenem Ganzen, deren jede selbst Totalität ist, wie das Dreieck. Das Letzte ist dann, daß diese Flächen sich zu einem Körper zusammenschließen; dieser erst ist die konkrete Totalität. Die erste, das einfache Dreieck, war noch formell; diese zweite erst ist vollkommene räumliche Bestimmtheit. Jene erste, formelle Totalität, die beschlossene Fläche, hat ihre Seiten zu beschließenden gemacht, sich so Inhalt gegeben, und ist dadurch erst Einheit von Inhalt und Form, vollkommene Ganzheit geworden. Fassen wir dieses Beschließen näher auf, so haben wir jetzt eine Verdoppelung des Dreiecks;[1]) und dies ist die konkrete gegen jene erste, abstrakte Totalität. Die Grundlage ist verdoppelt, von allen Seiten vertieft. — Zunächst also sind die Bestimmungen Totalitäten und nur überhaupt vereinigt im Elemente des Allgemeinen. Das ist der Schluß der griechischen Philosophie in den Neuplatonikern. Das Ge-

[1]) I, 3 anschl.: insofern das Dreieck außerhalb des Körpers ist, paßt dies Beispiel nicht (XIII, 123).

schäft des Weltgeistes und damit die Philosophie geht jetzt an ein anderes Volk über.

II Mit diesem Körper entsteht ein Unterschied zwischen dem Zentrum und der Erfüllung des Raums. Dieser Gegensatz des ganz Einfachen, Ideellen (welches das Zentrum ist), gegen das Reelle, Substantielle tritt jetzt hervor; und die Vereinigung beider ist dann die Totalität der sich wissenden Idee, — aber nicht unbefangene Vereinigung mehr, sondern so, daß das Zentrum Persönlichkeit, Wissen für sich ist gegen die objektive, reale Körperlichkeit. In dieser Totalität der sich wissenden Idee ist also einerseits das Substantielle wesentlich unterschieden von der Subjektivität; aber andererseits wird diese, als für sich sich setzend, auch substantiell. Anfangs zwar ist die Subjektivität nur formell, aber sie ist die reale Möglichkeit des Substantiellen. Die Subjektivität an und für sich besteht eben darin, daß das Subjekt die Bestimmung hat, seine Allgemeinheit zu erfüllen, zu realisieren, sich identisch zu setzen mit der Substanz.

I Das System der Neuplatoniker ist ein vollendetes Reich des Gedankens, eine Welt der Idealität, die aber nur an sich, nur ideell, also unwirklich ist. Sie ist göttliche, ideale Welt, Gedankenwelt; sie ist aber unwirklich, weil sie nur in der Form, in dem Elemente der Allgemeinheit, in der Bestimmtheit des Allgemeinen ist. Die Einzelheit als solche ist ein ebenso wesentliches Moment des Begriffs; und dieses fehlt dieser Welt; diese Bestimmung als Subjektivität, als Fürsichsein überhaupt geht ihr ab. Das heißt: die zwei Dreiecke am Prisma sind nicht nur zwei,[1]) sondern sie müssen zur Einheit werden, zur sich durchdringenden Einheit; und dies werden sie erst in der Subjektivität. Das ist die negative Einheit, die absolute Negativität. Also dieses Moment der Negativität fehlt hier; oder es fehlt, wie wir gesehen, daß dieses Ideal für sich selbst sei, daß es nicht nur für uns, sondern auch für sich selbst Gegenstand sei. Dieses Prinzip ist erst in der christlichen Welt erschienen, und zwar in der Form, daß Gott gewußt wird als Geist, als der sich für sich selbst verdoppelnde und diese Verdoppelung ebenso auf-

[1]) I, 3 st. d.: D. h. die zwei Dreiecke, die oben und unten am Prisma sind, sollen nicht zwei sein als verdoppelt (XIII, 123).

hebende, so daß er eben in diesem Unterschiede für sich, d. h. daß er unendlich ist; denn das Unterschiedene ist endlich; erst das Aufheben des Unterschiedenen ist das Unendliche. Dies ist der Begriff des Geistes selbst. Das Geschäft der Welt ist es nun, Gott als Geist und im Geist zu erkennen;[1]) und dieses Geschäft ist der germanischen Welt zugefallen.

Das Prinzip der neueren Epoche der Philosophie ist II
also einerseits, daß das Moment der Idealität, der Subjektivität für sich als solches sei oder als Einzelheit existiere. Damit entsteht das, was wir subjektive Freiheit nennen. Diese ist aber zugleich allgemein, denn das Subjekt als solches, der Mensch als Mensch ist frei, und er hat die unendliche Bestimmung, substantiell zu werden; dies ist die andere Bestimmung der christlichen Religion, daß er die Anlage hat, Geist zu sein. Diese subjektive und allgemeine Freiheit ist etwas ganz Anderes als die partielle Freiheit, die wir in Griechenland sehen. Bei den Griechen ist die freie Subjektivität eigentlich noch zufällig gewesen. In der orientalischen Welt ist nur Eines frei, nämlich die Substanz; der spartanische, attische Bürger ist frei; aber bei ihnen gab es auch Sklaven. In der griechischen Welt sind also nur Einige frei. Etwas Anderes ist es, daß wir nun sagen: der Mensch als Mensch ist frei. Da ist die Bestimmung der Freiheit ganz allgemein. Das Subjekt als solches wird als frei gedacht; und diese Bestimmung gilt für Alle.

In der christlichen Religion ist dieses Prinzip mehr in der Form des Gefühls und der Vorstellung ausgesprochen, als in der reinen Form des Gedankens herausgehoben worden; es liegt darin, daß der Mensch als Mensch, jeder Einzelne ein Gegenstand der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit sei; jeder ist so ein Subjekt für sich, hat einen unendlichen, absoluten Wert für sich. Näher liegt dieses Prinzip darin, daß die christliche Religion das Dogma, die Anschauung von der Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur enthält. Dies ist den Menschen durch Christus geoffenbart

[1]) I, 3 st. d.: sich mit dem Geiste auszusöhnen, sich darin zu erkennen (XIII, 124).

worden. Mensch und Gott, die subjektive Idee und die objektive Idee sind hier Eines. Dies ist das germanische Prinzip, diese Vereinigung der Objektivität und der Subjektivität. In anderer Gestalt findet sich dies schon in der Erzählung vom Sündenfall. Das Wesentliche an dieser Erzählung ist, daß der Baum, von dem Adam zu essen bekommt, der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen ist; das Andere ist bloß Bild. Die Schlange hat den Menschen danach nicht betrogen, denn Gott sagt: „Siehe, Adam ist worden wie unser Einer; er weiß, was Gut und Böse ist." Darin liegt der unendliche, göttliche Wert der Subjektivität. Die Einheit des subjektiven Prinzips und der Substantialität, die Einheit des Wissens und der Wahrheit ist aber nicht eine unmittelbare, sondern Prozeß; sie ist der Prozeß des Geistes, daß dieses Eins der Subjektivität sich seiner natürlichen, unmittelbaren Weise entledige und sich hervorbringe als identisch mit dem, was das Substantielle überhaupt genannt worden ist; (die Subjektivität als solche ist nur formell). Das Ziel des Menschen ist hier also ausgesprochen als die höchste Seligkeit und Vollkommenheit, — zuerst dem Prinzipe nach, *in abstracto*; es ist also die Subjektivität als unendlichen Wert habend an sich, der Möglichkeit nach bestimmt.

So sehen wir, daß das Spekulative und die religiösen Vorstellungen nicht getrennt und insbesondere nicht so weit voneinander entfernt sind, als man gewöhnlich glaubt. Ich habe solche Vorstellungen auch deshalb angeführt, daß wir nicht meinen, sie, als frühere Vorstellungen der christlichen Welt, hätten für uns kein Interesse mehr, obgleich wir hineingehören. Es geht daraus hervor, daß wir, wenn wir auch darüber hinaus sind, uns doch unserer Voreltern nicht zu schämen haben, welchen diese religiösen Vorstellungen die höchsten Bestimmungen gewesen sind.

1 Die erste Erscheinung dieses Prinzips ist die unmittelbare Offenbarung in der christlichen Religion; dieses Prinzip ist eher als wirkliches Dasein, als es durch den Gedanken erfaßt wird; es ist früher als Glaube und Anschauung, als es zur Erkenntnis desselben gekommen ist. Der Gedanke

setzt sich die Unmittelbarkeit voraus und reflektiert sich aus ihr in sich selbst. — Das Erste, was in dieser Bestimmung des Geistes liegt (und was auf das Vorhergehende Beziehung hat), ist, daß es jetzt zwei Totalitäten sind, — eine Verdoppelung der Substanz; aber diese Verdoppelung hat einen anderen Charakter, nämlich den, daß die zwei Totalitäten nicht mehr auseinanderfallen, sondern schlechthin in ihrer Beziehung aufeinander gefordert, gedacht, gesetzt werden. Wenn früher Stoizismus und Epikuräismus selbständig nebeneinander bestanden und später der Skeptizismus das Verlöschen dieser Unterschiede, deren Negativität war, und zuletzt auch die affirmative Einheit beider, aber nur als an sich seiende Allgemeinheit Statt hatte, so ist jetzt dieses Verhältnis vorhanden, daß diese beiden Momente als unterschiedene Totalitäten gewußt und doch in ihrem Gegensatze als Eines gesetzt werden sollen. Hier haben wir die eigentliche, spekulative Idee, den wahrhaften Begriff in seinen wahrhaften Bestimmungen, deren jede zwar zur Totalität erweitert ist, die aber nicht nebeneinander bestehen, noch sich entgegengesetzt sind, sondern schlechthin aufeinander bezogen sind und e i n e Totalität ausmachen. — Dieser Gegensatz,[1]) auf die allgemeinste Weise aufgefaßt, ist der Gegensatz von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt, Natur und Geist (insofern nämlich dieser ein endlicher, also der Natur entgegengesetzt ist). Die Forderung ist, daß diese Bezogenen als Einheit aufgefaßt werden, oder daß ihre Einheit in ihrem Gegensatze gefaßt werde. Das ist die Grundlage der im Christentum aufgegangenen neueren Philosophie.

Aus dieser Bestimmung erhellt nun näher, was Unbefangenheit bei dem früheren Philosophieren der Griechen heißt. Es ist ein solches, das auf diesen Gegensatz des Denkens und Seins noch nicht Rücksicht nimmt, für welches der Gegensatz des subjektiven Erkennens und des Objekts noch nicht ist. In der griechischen Philosophie wird philosophiert, es wird gedacht, räsonniert durch den Gedanken, so aber, daß in diesem Denken, Räsonnieren die bewußtlose Voraussetzung liegt, daß das Gedachte auch i s t und s o ist, wie es gedacht wird, daß also Denken und Sein nicht getrennt sind. Dies muß man vor Augen haben; denn es

[1]) I, 3 anschl.: zu dem die Seiten zugespitzt sind (XIII, 125).

finden sich in der griechischen Philosophie auch Fragen, die den unsrigen gleich zu sein scheinen. Wir werden bei den Griechen z. B. die sophistische und die skeptische Philosophie zu betrachten haben. Diese haben die Lehre aufgestellt, daß das Wahre sich nicht erkennen lasse; es könnte so scheinen, als sei diese Lehre den neueren Philosophien der Subjektivität ganz parallel, welche behaupten, daß alle Denkbestimmungen nur subjektiver Art seien, wodurch über die objektive Wahrheit gar nicht entschieden würde; und über diese könne gar nicht entschieden werden, denn das Denken komme überhaupt nicht zum Sein. Aber wenn auch hier einerseits eine Ähnlichkeit, so ist doch zwischen diesen und den neueren Philosophien der Subjektivität wesentlich ein Unterschied vorhanden. Denn in den alten Philosophien, die sagten: „Wir wissen nur von Scheinendem", ist damit das Ganze geschlossen; es liegt nicht im Hintergrund noch ein Jenseits, nach welchem gestrebt würde, ein Sein, ein Ding an sich, von dem auch gewußt würde, nur nicht auf begreifende, erkennende Weise. Es liegt bei den Alten nichts außerhalb oder neben dem Standpunkt des Scheins, es liegt nichts darüber hinaus. Im Praktischen, gaben die skeptischen Philosophen zu, müsse man sich nach dem Scheinenden richten, das Scheinende als die Regel und Maßstab annehmen, und könne danach durchaus recht, sittlich, verständig (z. B. auch in der Arzneikunst) handeln; aber das, was so zu Grunde gelegt wird, sei nur ein Scheinendes. Es ist also nicht damit zugleich ein Wissen vom Seienden, Wahren gesetzt. Der Unterschied der alten und neueren Philosophien ist also in dieser Hinsicht sehr groß. Er ist wesentlich der, daß die modernen Philosophen der Subjektivität oder des subjektiven Idealismus außer dem als subjektiv behaupteten noch ein anderes Wissen haben, — ein Wissen, welches nicht durch das Denken hervorgebracht wird, ein unmittelbares Wissen, Glauben, Schauen, Offenbarung, Sehnsucht nach einem Jenseits[1]) oder dergleichen. Hinter dem Subjektiven, Scheinenden steht so noch ein Wahres, von dem auf eine andere Weise als denkend gewußt wird. Bei den alten griechischen Philosophen war kein solches Jenseits,[2]) sondern vollkom-

[1]) I, 3 anschl.: so Jakobi (XIII, 126).
[2]) I. 3 st. d.: keine solche Sehnsucht (XIII, 126).

mene Ruhe und Befriedigung[1]) in dem Scheine. Und dies ist die bestimmte Bedeutung der Unbefangenheit ihres Denkens, daß dieser Gegensatz des Denkens und Seins für sie nicht vorhanden war. Man muß in dieser Rücksicht genau die Standpunkte festhalten, sonst fällt man durch die Gleichheit der Resultate darein, in jenen alten Philosophien die Bestimmtheit der modernen Subjektivität zu sehen. Da bei der Unbefangenheit des alten Philosophierens das Scheinende selbst die ganze Sphäre war, so war der Zweifel des Denkens[2]) gegen das Objektive noch nicht eingetreten.

Wir haben also eigentlich zwei Ideen, die subjektive II
Idee als Wissen, und dann die substantielle, konkrete Idee; und die Entwicklung, Ausbildung dieses Prinzips, daß es zum Bewußtsein des Gedankens kommt, ist das Interesse der modernen Philosophie. Da sind denn die Bestimmungen konkreterer Art als bei den Alten; da sind es die Unterschiede von Denken und Sein, von Individualität und Substantialität, Freiheit und Notwendigkeit usf. Die Subjektivität ist da für sich, setzt sich aber identisch mit dem Substantiellen, Konkreten, so daß dieses Substantielle zum Gedanken kommt. Das Wissen dessen, was für sich frei ist, das ist das Prinzip der modernen Philosophie. Dieses Wissen als unmittelbare Gewißheit und als Wissen, was sich erst entwickeln soll, ist da von besonderem Interesse, indem der Gegensatz von Gewißheit und Glaube oder auch der von Glaube und demjenigen Wissen, was sich in sich entwickelt, dadurch gebildet wird. Wissen also, welches sich erst entwickeln soll in irgendeinem Subjekte, und auch der Glaube, welcher ein Wissen ist, was sich erst entwickeln soll, sind der Gewißheit, dem Wahren im Allgemeinen entgegengesetzt. Folglich sind Subjektivität und Objektivität sich entgegengesetzt. In beiden ist aber die Einheit des Denkens, der Subjektivität und der Wahrheit, der Objektivität vorausgesetzt; nur daß in der ersten Form gesagt wird: der existierende Mensch (d. i. der natürliche Mensch, wie er un-

[1]) I, 3 anschl.: in jener Gewißheit, daß nur Scheinendes für das Wissen sei (XIII, 126).

[2]) I, 3 st. d.: am Denken (XIII, 127).

mittelbar geht und steht) erkenne im unmittelbaren Wissen, Glauben das Wahre; wie er es glaubt, so sei es wahr; während in der zweiten Form zwar auch die Einheit des Wissens und der Wahrheit vorhanden ist, zugleich aber dies, daß sich der Mensch, das Subjekt über das sinnliche Bewußtsein, über die unmittelbare Weise des Wissens erhebt und sich durch Denken erst dazu macht, was er ist, und die Wahrheit erringt.

I Die moderne Philosophie hat als Totalität diese zwei Seiten im Gegensatze, aber auch in Beziehung. So haben wir den Gegensatz der Vernunft und des Glaubens (im kirchlichen Sinne, nicht in der Weise, wie wir ihn gefaßt haben), den Gegensatz der eigenen Einsicht, des Wissens von der Wahrheit, gegen die Lehre, d. i. die objektive Wahrheit als solche, die ohne eigene Einsicht, ja mit Verzichtleistung auf die Vernunft aufgenommen werden soll, oder den Gegensatz des erkennenden Wissens gegen das unmittelbare Wissen, die in sich gefundene Offenbarung, das Gefühl, den Glauben (im modernen Sinne, d. i. eines Verwerfens der Vernunft und alles Objektiven gegen die innere Gewißheit, Ahnung) u. dgl. Das Ziel der modernen Welt ist, das Absolute als Geist zu denken, als das sich selbst bestimmende Allgemeine, — als die unendliche Güte der Idee, sich allen ihren Momenten ganz mitzuteilen, sich ihnen ganz einzubilden, so daß sie als gleichgültige Ganze gegeneinander erscheinen, aber ebenso als die unendliche Gerechtigkeit, so daß diese Totalitäten nur Eines sind, und zwar nicht nur als an sich oder für uns (das wäre nur unsere Reflexion), sondern auch als für sich[1]) Eines. Diese Einheit muß ihr für sich werden; daß sie eben dies ist, das ist ihr Fürsichsein. Diesen Begriff der Idee, diese Verdoppelung und die Einheit derselben zu fassen, ist die Aufgabe, das Ziel der germanischen Philosophie.

I—II Wir haben also im Ganzen zwei Philosophien: 1. die griechische und 2. die germanische Philosophie. Bei der letzteren müssen wir unterscheiden die Zeit, wo sie als Philosophie hervorgetreten ist, und die Zeit der Vorbereitung.

[1]) I, 3 anschl.: identisch, — die Bestimmungen ihres Unterschiedes sind für sich selbst nur ideelle (XIII, 127).

Wir können die germanische Philosophie erst anfangen, wo sie in eigentümlicher Gestalt hervortritt. Zwischen beiden liegt noch eine Mittelperiode[1]) der Gärung.

Der jetzige Standpunkt ist das Resultat des ganzen Verlaufs und der ganzen Arbeit von 2300 Jahren; es ist das, was der Weltgeist in seinem denkenden Bewußtsein vor sich gebracht hat. Über seine Langsamkeit dürfen wir uns nicht wundern. Der allgemeine wissende Geist hat Zeit, ihn pressiert nichts; er disponiert über eine Masse von Völkern, Nationen, deren Entwicklung eben ein Mittel ist, sein Bewußtsein hervorzubringen. Wir dürfen auch nicht ungeduldig werden, daß die besonderen Einsichten nicht schon jetzt — erst später — ausgeführt werden, — nicht dies oder jenes schon da ist; in der Weltgeschichte gehen die Fortschritte langsam. Die Einsicht in die Notwendigkeit dieser langen Zeit ist so ein Mittel wider unsere eigene Ungeduld. II

So haben wir drei Perioden[2]) der Geschichte der Philosophie zu betrachten: Erstens die griechische Philosophie von Thales an, ungefähr 600 v. Chr. Geburt (Thales wurde 640 oder 629 v. Chr. geboren, sein Tod fällt in die 58. oder 59. Olympiade, d. i. um 550 v. Chr.), bis zu den neuplatonischen Philosophen, von denen Plotin im 3. Jahrhundert nach Christi Geburt lebte. Man kann aber sagen, daß diese Periode bis ins 5. Jahrhundert sich verbreitet, wo einerseits alle heidnische Philosophie erlischt, was mit der Völkerwanderung und dem Untergange des römischen Reiches zu- I—II

[1]) I, 3 anschl.: , jenes Gären einer neuen Philosophie, das sich einerseits in dem substantiellen Wesen hält, nicht zur Form gelangt; andererseits den Gedanken als bloße Form einer vorausgesetzten Wahrheit ausbildet, bis er wieder sich als freien Grund und Quelle der Wahrheit erkennt (XIII, 128).

[2]) I, 3 anschl.: deren die erste durch den Gedanken überhaupt bestimmt ist, die zweite in das Wesen und die formelle Reflexion zerfällt, in der dritten aber der Begriff zu Grunde liegt. Dies ist nicht so zu verstehen, als ob die erste nur Gedanken enthielte; sie enthält auch Begriffe und Ideen, — so wie die letztere von abstrakten Gedanken, aber vom Dualismus anfängt (XIII, 129).

sammenhängt (der Tod des Proklus, des letzten großen Neuplatonikers, wird auf das Jahr 485 und der Sturz Roms durch Odoaker auf 476 n. Chr. gesetzt); aber andererseits setzt sich die neuplatonische Philosophie in den Kirchenvätern unmittelbar fort; viele Philosophien innerhalb des Christentums haben nur neuplatonische Philosophie zur Grundlage. Es ist also ein Zeitraum von ungefähr 1000 Jahren. Die zweite Periode ist die des Mittelalters, die Periode der Gärung und Vorbereitung zur neueren Philosophie. Hierher gehören die Scholastiker; es sind auch arabische und jüdische Philosophien zu erwähnen, vornehmlich aber die der christlichen Kirche. Diese Periode dauert auch etwa 1000 Jahre. Die dritte Periode, die des förmlichen Auftretens der neueren Philosophie, beginnt erst zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges, mit Baco († 1626), Jakob Böhme († 1624) oder Descartes († 1650). Mit ihm hat das Denken angefangen, in sich zu gehen. ‚*Cogito ergo sum*' sind die ersten Worte seines Systems; und eben diese Worte sprechen den Unterschied der neueren Philosophie zu allem Vorherigen aus.

D. Quellen und Literatur der Geschichte der Philosophie.

11 Nun noch einige Bemerkungen über die Quellen der Geschichte der Philosophie: Hier sind die Quellen anderer Art als in der politischen Geschichte, denn in der Philosophie liegen die Taten selbst vor; in der politischen Geschichte hingegen sind es die Geschichtsschreiber, welche die Taten schon in Vorstellungen verwandelt, in Zusammenhang aufgenommen und geschichtlich dargestellt haben. Der Name Geschichte hat diesen Doppelsinn, daß er einerseits die Taten, Begebenheiten selbst, andererseits aber sie, insofern sie durch die Vorstellung für die Vorstellung gebildet sind, bezeichnet. Geschichtsschreiber sind aber hier nicht unsere Quellen, sondern wir haben die Werke der Philosophen

noch selbst; das sind die Taten des Geistes selbst; das sind die bedeutendsten Quellen. Es gibt freilich Perioden, woraus die Werke, die Taten sich nicht erhalten haben; da müssen wir uns an die Geschichtsschreiber wenden, z. B. für die ältere griechische Philosophie an Aristoteles und *Sextus Empiricus*; alles Andere kann entbehrt werden. Aristoteles hat am Anfange seiner Metaphysik ausdrücklich über die ältere griechische Philosophie gehandelt; und auch in seinen anderen Werken führt er häufig Philosopheme derselben an. Und er ist der Mann, der darüber wohl urteilen konnte. Wenn auch der gelehrt sein wollende Scharfsinn den Aristoteles tadelt, besonders weil er den Platon nicht richtig aufgefaßt habe, so darf man nur sagen, daß er mit diesem lange zusammengelebt hat und selbst sehr scharfsinnig war. (Rötscher, Vorlesungen.)[1]) *Sextus Empiricus* ist ebenso wichtig. Auch gibt es noch Perioden, wo es wünschenswert ist, daß Andere die Werke der Philosophen gelesen haben und uns Auszüge daraus geben. — Man muß zuerst die einfachen Prinzipien, dann die Entwicklung der-

[1]) Offenbar handelt es sich um einen empfehlenden Hinweis auf eine Vorlesung des im Hochsommer 1825 Privatdozent gewordenen Hegelschülers H. Th. Rötscher über platonische und aristotelische Philosophie. Leider ist dem Herausgeber über diese Vorlesung des Wintersemesters 1825/26 nichts bekannt. Rötscher wird sich in ihr aber wohl im gleichen Sinne geäußert haben wie in der gleichen Vorlesung im Sommersemester 1829, aus der Werner die hier in Frage kommenden Ausführungen mitgeschrieben und seiner Nachschrift von Hegels Geschichte der Philosophie beigelegt hat. Nach einer Motivierung der (äußeren) Begeisterung für Plato aus der Schönheit seiner Darstellung fährt Rötscher fort: „Bei Aristoteles gerade umgekehrt. Hier ist es nicht die Form, die ergötzt, es tritt Härte der Schale entgegen. Aristoteles ist gepriesen als der gelehrteste Mann seiner Zeit, der Alles durchforscht hat, aber von der Seite seines spekulativen Denkens ist er nicht gepriesen. Von seiner Tiefe ist jetzt fast keine Ahnung mehr da. Es ist ein stehendes Vorurteil, daß Aristoteles ein Empiriker sei; und es ist gesagt worden, daß er den Plato, seinen Lehrer nicht verstanden habe, obgleich er ihn 20 Jahre lang gehört hat. — So haben wir bei Aristoteles den Gedanken in der Form des Gedankens, entkleidet vom Liebreiz der Form. So ist Aristoteles in sein altes Recht von uns einzusetzen. Rötscher."

selben und drittens die Anwendung derselben auf das Konkrete und Besondere kennen lernen. In Ansehung der abstrakteren Philosophien der Alten ist es aber nicht nötig, alle ihre Meinungen zu kennen; denn ihre Prinzipien gehen nur bis auf einen gewissen Grad der Entwicklung und reichen nicht aus, das Konkrete wahrhaft zu fassen. So hat die stoische Philosophie kein Interesse in der Anwendung ihrer Logik, ihrer Dialektik auf die Natur; da genügen uns Auszüge. — Wenn ich an die Quellen verwiesen habe, so scheint ihr Studium eine ungeheure Arbeit zu sein; aber nichts gibt die Ansichten der Philosophen deutlicher und klarer. Indessen kann man sich oft mit den Prinzipien begnügen und mit der Entwicklung bis auf einen gewissen Grad. Bei den Scholastikern z. B. gibt es Werke von 18, 24 und 26 Folianten; da muß man sich denn an die Arbeit Anderer halten, die Auszüge daraus gemacht; dies Unternehmen ist schätzenswert. Andere Werke sind selten, schwer zu bekommen; auch da kommen Auszüge zu ihrem Recht.

I Es ist nun noch nötig, einige Bemerkungen über die Quellen der Geschichte der Philosophie zu machen. In der politischen Geschichte haben wir Quellen aus erster und solche aus zweiter Hand. Die ersteren haben zu ihrer Grundlage die Taten und Reden der handelnden Individuen selbst. Die nicht ursprünglichen, reflektierten Geschichtsschreiber haben jene ersten vor sich gehabt und benutzt. In der Geschichte der Philosophie sind nicht diese Geschichtsschreiber die Quelle, sondern die Taten selbst sind uns gegenwärtig; und diese Taten sind die Werke der Philosophen selbst. Man könnte nun sagen, daß diese Werke ein zu großer Reichtum seien, um sich daraus zu unterrichten. Es ist einerseits allerdings der Fall, daß wir uns an Geschichtsschreiber halten müssen; doch in Ansehung vieler Philosophien ist es unumgänglich notwendig, die Werke selbst zu studieren. Bei der griechischen Philosophie fühlen wir am meisten dieses Bedürfnis. Wir haben schon etliche Bemerkungen darüber gemacht. Andererseits sehen wir bei älteren Philosophien bald, ob ihr Prinzip noch zu beschränkt ist, um unsere reicheren Vorstellungen zu fassen. Es liegt dann an uns, zu untersuchen, wie weit sich ein

solches Prinzip um die Gesamtheit des Stoffes bemüht hat. Es gibt dann auch eine Menge von philosophischen Werken, die nur literarisch, historisch wichtig sind. In Hinsicht ihrer können wir uns mit Auszügen begnügen. — Im Allgemeinen können wir noch bemerken, daß wenn wir die Idee der Philosophie besitzen und sie beim Studium ihrer Geschichte vor uns haben, daß uns dann das Studium der Werke der Philosophie selbst leicht und interessant werden und nicht eine tote, ungegenwärtige Kenntnis bleiben wird. Sie wird uns zeigen, was ihr in den verschiedenen Systemen entspricht und wie wir es zu rangieren haben.

Was die Literatur über die Geschichte der Philosophie II
betrifft, so kann man sie ziemlich vollständig in Wendts Auszug aus Tennemanns Geschichte der Philosophie (s. u.) aufgezählt finden. Die merkwürdigsten Werke darüber sind aber folgende:

Der Älteste, der über Philosophie eine Geschichte schrieb, ist *Diogenes Laërtius* gewesen. Wir kommen auf ihn noch zu sprechen.

Eine der ersten Geschichten der Philosophie der neueren I—II
Zeit ist *The history of philosophy by Thom. Stanley, London*[1]) 1701, 4., ins Lateinische übersetzt von *Godofr. Olearius*, Leipzig 1711, 4. Dieses Werk wird nicht mehr gebraucht, es ist mehr nur literarisch merkwürdig; es enthält nur die Geschichte der alten philosophischen Schulen, als Sekten, — als ob's keine neuen gegeben hätte. Es ist darin die eigentümliche Vorstellung vorhanden, die allerdings die gewöhnliche Ansicht damaliger Zeit war, daß es eigentliche Philosophien nur bei den Alten gegeben und daß die Zeit der Philosophie überhaupt abgelaufen, abgebrochen sei mit dem Christentum. Es wird der Unterschied gemacht zwischen der Wahrheit, wie die natürliche Vernunft sie faßt, und der in der christlichen Religion geoffenbarten Wahrheit. Die Vorstellung also ist, daß das Christentum die Philosophie überflüssig gemacht und zu einer Sache der Heiden herabgesetzt habe, ja daß die Wahrheit sich nur noch finden lasse in der Form der Religion. Doch muß man bemerken,

[1]) I, 3 anschl.: 1655, fol.; ed. III., 1711 (XIII, 130).

daß vor dem Wiederaufleben der Wissenschaften keine eigentümlichen Philosophien existierten, und daß die Philosophien, die es zu *Stanleys* Zeiten allerdings gab, teils nur Wiederholungen der alten, platonischen, aristotelischen, stoischen und epikuräischen Philosophien, teils, insofern sie selbständig auftraten, noch zu jung waren, als daß die alten Herren solchen Respekt vor ihnen gehabt hätten, um sie als etwas Eigenes gelten zu lassen.

I—III Das Zweite ist *Jo. Jac. Bruckeri Historia critica philosophiae, Lipsiae* 1742—1767.[1]) Es sind 4 Teile in sechs Quartanten; der vierte Teil hat zwei Bände; der sechste Band ist Supplement.

I—II Man findet darin eine große Menge Notizen von Vorstellungen gesammelt, welche dieser oder jener Gelehrte der damaligen Zeit über die Philosophien gehabt hat. Es ist so eine weitschichtige Kompilation, — vorzüglich zum Nachschlagen gut. Sonst ist die Darstellung im höchsten Grad unhistorisch, nicht rein aus den Quellen geschöpft, überall vermischt mit des Schreibers eigenen Reflexionen, Konsequenzen, gezogen nach Art der Wolffischen Metaphysik. Und diese Konsequenzen sind als historisch angegeben. Wenn von einem philosophischen System nur der Hauptsatz bekannt war, z. B. wenn Thales sagt: das Prinzip von Allem sei das Wasser, so leitet Brucker aus diesem einfachen Satze zwanzig bis dreißig andere ab, an denen kein wahres Wort ist. Das ist durchaus unhistorisch. Nirgends ist jedoch mehr historisch zu verfahren als in der Geschichte der Philosophie; denn in der Philosophie kommt es darauf an, was ein Philosoph ausgesprochen hat, und daß man dies festhält. Die Prämissen und Konsequenzen aus seinem Prinzip gehören zur weiteren Entwicklung der Philosophie.

III Sie hat besonders bei den Franzosen noch großes Ansehen. Aber die historische Kritik ist ebenso schwach für sich als die in Ansehung der Philosopheme. Er hat sich

[1]) I, 3 st. d.: 1742—44, vier Teile oder fünf Bände in 4; 2te unveränderte, aber mit einem Anhange vermehrte Auflage 1766—1767 (XIII, 131).

auch eigentlich nicht an die Quellen gehalten, sondern an das, was Andere über die Alten geschrieben haben.

Dieses Werk ist so ein großer Ballast, aber die Ausbeute ist gering. — Ein Auszug daraus ist: *Jo. Jac. Bruckeri Institutiones historiae philosophicae, usui academicae juventutis adornatae, Lipsiae* 1747, 8; zweite Ausgabe. Leipzig 1756; die dritte von Born besorgt. Leipzig 1790, 8. I

Ein anderes Werk über die Geschichte der Philosophie ist Dietrich Tiedemanns Geist der spekulativen Philosophie, Marburg 1791—1797, 7 Bände in 8. Die politische Geschichte ist darin unnötigerweise weitläufig, hölzern und geistlos behandelt. Die Sprache, der Stil ist steif und geziert. Das Ganze ist ein trauriges Beispiel von einem Manne, der als gelehrter Professor unter Aufopferung seines ganzen Lebens sich mit dem Studium der spekulativen Philosophie beschäftigt und doch keine Ahnung von dem hat, was spekulativer Geist, was der Begriff ist.[1]) Er macht Auszüge aus den philosophischen Werken, solange sie räsonnierend bleiben. Wenn er aber ans Dialektische, Spekulative kommt, pflegt er böse zu werden, verliert seine Geduld, bricht ab und erklärt es für mystisch, für bloße Subtilitäten. Also da, wo das Interessante erst recht angeht, hört er meist auf. Manches Schätzbare hat er dadurch, daß er aus einigen seltenen Büchern des Mittelalters, z. B. kabbalistischen Schriften, die dahin gehören, Auszüge geliefert hat. Sonst hat das Buch wenig Wert. Ebenso verdienen seine *Argumenta dialogorum Platonis*[2]) keine besondere Aufmerksamkeit. I—III

Weit besser ist Joh. Gottlieb Buhles Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben, Göttingen 1796—1804, 8 Teile (9 Bände) in 8. Nur ist die alte Philosophie sehr kurz behandelt, — ohne Verhältnis zur neueren, die sehr weitläufig ist. Je weiter Buhle hineinkam, desto ausführlicher wurde er. Die ersten Teile haben daher nur einen geringen Wert. In manchen

[1]) I, 3 anschl.: Seine *argumenta* zum Zweibrücker Plato sind in derselben Manier (XIII, 131).

[2]) Biponti 1786.

Punkten hat er viel Brauchbarkeit, besonders dadurch, daß er aus seltenen Werken des 16. und 17. Jahrhunderts viele Auszüge gibt; so aus englischen und schottischen Werken, und aus denen des Jordanus Bruno, die sich auf der Göttinger Bibliothek befinden.

Das ausführlichste Werk dieser Art ist Tennemanns Geschichte der Philosophie, Leipzig 1798—1819, 11 Teile (12 Bände) in 8. Der achte Teil, der die scholastische Philosophie enthält, hat zwei Bände. Dieses Werk ist berühmt und wird sehr häufig gebraucht. Die einzelnen Philosophien sind darin sehr ausführlich behandelt und die der neueren Zeit sind besser bearbeitet als die alten, wie es gewöhnlich in solchen Werken ist. Aber es ist auch viel leichter, die neueren Philosophien darzustellen. Man braucht da nur aus den philosophischen Werken Auszüge zu machen; und wenn diese in lateinischer Sprache abgefaßt sind, so ist es leicht, sie zu übersetzen; der Inhalt der Neueren liegt unserer Vorstellung näher. Die Alten stehen auf einem anderen Standpunkte des Begriffs und sind somit schwerer zu fassen. Auch weiß man von ihnen nicht viel; und es gehört schon mehr Kombination dazu, die Gedanken der Alten und ihr System in moderne Form umzuwandeln, in modernem Stil darzustellen, und doch rein wiederzugeben. Da kann man nicht wörtlich übersetzen; das ist nicht passend. Die Vorstellungen der Alten müssen in andere Ausdrücke verwandelt werden, ohne daß etwas Anderes daraus wird. Aber man ist leicht geneigt, das Alte zu verkehren in Etwas, das uns geläufiger ist; und das ist Tennemann oft begegnet. Von dieser Seite hat er die größten Mängel. Außer dem, daß seine Auszüge arm sind, versteht er die Stellen nicht richtig. Text und Übersetzung widersprechen sich oft; und man würde sich eine ganz falsche Vorstellung von Plato, Aristoteles machen, wenn man sich dabei an Tennemann hielte. Beim Aristoteles z. B. ist der Mißverstand so groß, daß Tennemann ihm gerade das Gegenteil unterschiebt, so daß man durch die Annahme des Gegenteils von dem, was Tennemann für aristotelisch ausgibt, eine richtigere Anschauung von der Idee des Aristoteles

selbst bekommt. Dabei ist Tennemann so aufrichtig, die Stelle aus dem Aristoteles unter den Text zu setzen. Er ist also in dieser Hinsicht fast ganz unbrauchbar.

Er sagt zwar in der Vorrede, daß ein Geschichtsschreiber der Philosophie kein System haben solle; aber er hat doch eins, das er nicht aus den Augen läßt. Das Erste ist, daß er jeden Philosophen ins Übertriebene lobt, rühmt und erhebt; der Ausgang, das Ende vom Lied aber ist, daß der gerühmte Philosoph immer kleiner wird, weil er noch einen Mangel gehabt, nämlich den, noch kein Kantianer gewesen zu sein, die Quelle der Erkenntnis noch nicht kritisch untersucht zu haben, noch nicht zu dem Resultate gekommen zu sein, daß Erkenntnis unmöglich sei. Diese ganze Geschichte ist also vollkommen geistlos, selbst in dem Geschichtlichen. I

Kurze Kompendien gibt es die Menge. Unter ihnen sind drei anzugeben. I—III 15.XI.1827

1. Friedrich Ast, Grundriß einer Geschichte der Philosophie, Landshut 1807,[1]) eins der besseren Kompendien. Es ist in gutem Geist geschrieben. Der Verfasser versiert in Schellingschen Formen, obgleich etwas verworren, und unterscheidet auf etwas formelle Weise Idealismus und Realismus.

2. A. Wendt, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Leipzig,[2]) ein Auszug aus Tennemann.

Er ist in historischer Rücksicht gut. Man wundert sich aber, was da alles als Philosophie aufgeführt ist, ohne Unterschied, ob es von Bedeutung sei oder nicht. Die Leipziger Sucht nach Vollständigkeit ist auch hier nicht zu verkennen. An Seichtigkeit, Leerheit, die mit der Tiefe des Geistes nicht bekannt ist, ist er nicht zu übertreffen. Es wird nach irgend einer Denkbestimmung gegriffen; er meint, damit etwas Neues, Tiefes geleistet zu haben,[3]) obgleich von solchen oberflächlichen Bestimmungen in der Philosophie gar nicht die Rede sein kann. I

---

[1]) I, 3 anschl.: 2te Auflage 1825 (XIII, 132).

[2]) I, 3 anschl.: 5te Ausgabe, Leipzig 1829, 8.

[3]) I, 3 anschl.: Solche sogenannte neue Philosophien wachsen wie Pilze aus der Erde hervor (XIII, 133).

I—III 3. Das Empfehlenswerteste ist Th. A. Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie, Sulzbach 1822/23, 3 Bände in 8.[1]) Er ist ein Mann von Geist. Es ist das neuste und beste Werk sowohl in Betreff des literarischen Reichtums als auch in Betreff auf Gedanken, obschon es nicht allen Anforderungen an eine Geschichte der Philosophie genügt. Manches daran ist zu tadeln, so z. B. daß er Ausführungen über andere Wissenschaften eingemischt hat und das Werk so vieles Heterogene enthält. Aber daß er in den Anhängen zu jedem Bande die Hauptstellen im Original gibt, die Genauigkeit in den Zitationen und vieles Andere empfiehlt ihn sehr.[2])

II Hiermit schließen wir die Einleitung. Was die politische Geschichte betrifft, so wird sie im Folgenden als bekannt vorausgesetzt. Etwas Anderes ist das Prinzip des Geistes der Völker und alles, was darin auf das Politische Bezug hat; dies liegt unserer Betrachtung näher. Auch biographische Notizen werde ich geben, insofern sie hierher gehören, aber nur beiläufig; denn es handelt sich nicht um eine Geschichte der Philosophen, sondern der Philosophie. Auch werde ich viele Namen auf der Seite liegen lassen, die im gelehrten Verfahren aufgenommen werden, die aber wenig Ausbeute geben in Rücksicht auf die Philosophie. Das Hauptinteresse ist die Philosophie überhaupt und damit der bestimmte Gedanke, die bestimmte Stufe der Entwicklung der Vernunft in jeder Zeit.

Wenn in einer Geschichte der Philosophie bloß Auszüge gegeben werden, so scheint dies zunächst das Passendste zu sein. Aber bloß chronikenmäßig die Geschichte der Philosophie zu behandeln, ist ihrer unwürdig; dies darf nicht einmal bei der politischen Geschichte geschehen. Auch bei der politischen Geschichte legt sich ein Zweck hinein, nämlich der Zweck der Entwicklung der Geschichte der

[1]) I, 3 anschl.: 2. verb. Aufl. 1829 (XIII, 133).

[2]) I, 3 anschl.: Chrestomathien, vornehmlich aus den alten Philosophen, sind Bedürfnis; von den Philosophen vor Plato sind der Stellen nicht sehr viel (XIII, 133).

Völker. So bei der römischen Geschichte des *Livius* haben wir Rom zum ersten Gesichtspunkt. Wir sehen Rom steigen, sich verteidigen, seine Herrschaft ausüben usf. Der allgemeine Zweck ist also Rom, die Erweiterung seiner Herrschaft, die Ausbildung seiner Verfassung usf. So ist in der Geschichte der Philosophie die sich entwickelnde Vernunft der Zweck; es wird dieser Zweck nicht erst hineingelegt, sondern es ist die Sache selbst, die hier als das Allgemeine zu Grunde liegt, somit als Zweck erscheint, wodurch sich von selbst die einzelnen Gestaltungen vergleichen. Unser Zweck ist, die Entwicklung des Geistes, des Gedankens darzustellen.

Was unsere Abhandlungsweise betrifft, so ist noch zu I
bemerken, α) daß das äußerlich Historische nur kurz berührt wird, mit Ausnahme des Politischen, sofern es den Geist einer Zeit charakterisiert, β) daß wir uns auch in Ansehung literarischer und biographischer Notizen auf das Nötigste beschränken. γ) In Ansehung der Philosophien selbst werden wir nur diejenigen nennen, deren Prinzip einen Ruck getan. Wir werden also das vorbeigehen lassen, was nur die Anwendung und Verbreitung der verschiedenen Systeme betrifft. Wir bemerkten schon, daß die Prinzipien, die nicht konkret in sich sind, für die Anwendung auf die konkretere Existenz nicht genügen. Was den Geist, das Prinzip einer jeden Philosophie betrifft, so ist ebenfalls früher davon gesprochen worden.

Es scheint aber nun noch eine Frage zu entscheiden zu sein, nämlich die, ob ein Geschichtsschreiber der Philosophie ein System haben solle, ob er nicht vielmehr unparteiisch sein, nicht urteilen, nicht auswählen, nichts von dem Seinigen hinzutun, noch mit seinem Urteil darüber herfallen solle. Diese Forderung der Unparteilichkeit sieht allerdings sehr plausibel aus als eine Lektion an die Billigkeit. Gerade die Geschichte (der Philosophie, sagt man,) soll selbst die(se) Unparteilichkeit herbeiführen. Aber das Eigentümliche ist, daß nur, wer nichts von der Sache versteht, bloß historische Kenntnisse hat, sich unparteiisch verhält. (Historische Kenntnis von Lehren ist kein Verstehen derselben.)

Es ist aber zu unterscheiden zwischen politischer Geschichte und Geschichte der Philosophie. Jene kann objektiv sein wie die homerischen Gedichte, wie Herodot, Thukydides Geschichte schrieb. Als freie Menschen lassen sie die

Handlungen und Begebenheiten für sich gewähren, ohne von dem Ihrigen etwas hinzuzutun; sie zeigen die Sache, ohne sie vor ihren Richterstuhl zu zerren und zu beurteilen. Doch in der Geschichte der Philosophie findet ein anderes Verhältnis statt. Denn wenn auch die Geschichte der Philosophie Taten zu erzählen hat, so ist doch die erste Frage, was in der Philosophie eine Tat sei, d. h. ob etwas philosophisch ist oder nicht, und welcher Platz einer jeden Tat zugehört. An dieser Frage zeigt sich der Unterschied: In der äußerlichen Geschichte ist Alles Tat, — freilich gibt es Wichtiges und Unwichtiges, — die Tat aber ist der Vorstellung unmittelbar hingestellt, ist Tat s a c h e. In der Philosophie ist es umgekehrt: Was eine Tat sei und welche Stelle ihr anzuweisen, das ist die F r a g e. Und so kann die Geschichte der Philosophie ohne Urteil nicht abgefaßt, ohne System nicht geschrieben werden.

III Wir sehen hier hauptsächlich auf die Geschichte der Philosophie, nicht auf die Lebensgeschichten der Philosophen. Es werden hier also nicht die einzelnen Lebensumstände der einzelnen Philosophen alle erwähnt. Ebenso müssen wir bei der Kürze der Zeit die Literatur beiseite lassen und uns auf wenige Daten beschränken. Ferner können wir uns bei der Darstellung der Geschichte der Philosophie nur an die Hauptphilosophen halten. Jedes System hat eine Anzahl von Lehrern und Anhängern gehabt; es könnte also eine Menge Namen von Männern vorkommen, die z. T. große Verdienste als philosophische Lehrer gehabt haben. Aber die Ausbreitungsweise einer Philosophie muß für uns ebenso unberücksichtigt bleiben. In Ansehung der philosophischen Systeme haben wir vorzüglich nur die Prinzipien zu betrachten. Diese werden zwar auf die konkreten Gegenstände hingeführt, aber indem das Prinzip selbst abstrakt, einseitig ist und wir diese Einseitigkeit sehen, so können wir sogleich sagen, daß es in seiner Anwendung auf das Konkrete ungenügend und somit für uns ohne Interesse ist. — Wir müssen uns in der Geschichte überhaupt an die Taten, d. h. hier an den bestimmten Gedanken halten. Einfach und genau betrachten wir diesen, wie er sich auf jeder Stufe selbst ausgesprochen hat. — Dreiundzwanzig Jahrhunderte hat man gebraucht, um zu dem Bewußtsein in sich zu kommen, wie z. B. der Begriff „Sein" zu fassen sei.

IV.

ANHANG

1.

Ein besonderes Blatt zur Einleitung von Hegels Hand.

Harvard-Universitätsbibliothek
VI c (161).

α) So Geschichte der Philosophie etwas Wissenschaftliches; — eine bloße Sammlung von Kenntnissen macht keine Wissenschaft aus.

β) Folge — Vernunft

Glaube an die Vernunft, so zufällig es aussieht. — Daß es vernünftig in der Welt zugegangen.

γ) Frage,*) die wir hierüber machen können, wie es kommt, daß geschichtliche Erscheinung der Philosophie —

Der empfindende Mensch — Tier — ist unmittelbar ganz was er ist —

δ) Nicht ein Ideal von Anfang der Menschengeschichte — absolutes Bewußtsein — Vorstellung einer vollkommenen Philosophie im Anfange des Menschengeschlechts —

ε) Der Anfang *αα*) ist das Ärmste, Abstrakteste;

ββ) derselbe Begriff erhält sich, nichts Neues — oder [das] Alte ist gegenwärtig. Vergangen ist die Form der Bestimmtheit.

γγ) Fortgang der Philosophie, weiter bestimmt — verschieden heißt: können nur darin weiter bestimmt — eine Verschiedenheit, — bestimmt in ihrer Ordnung

---

*) Darunter: die sich beantwortet — Folge

ζ) Nicht ein Vergangenes; später die konkreteste Allgemeinheit — Geschichte und nicht Geschichte.

η) Aber ferner jede Philosophie zu ihrer Zeit; Wiedererweckung von Philosophie — Ausdehnung, Anwendung einer untergeordneten Sphäre.

ϑ) Man muß wissen, welche Befriedigung in dem Studium der alten Philosophie, was in der Behandlung ihrer Philos[opheme] wegzulassen.

ι) Widerlegung der Philosophieen — Verschiedenheit — Aufheben durch die folgende —

Verhältnis der Geschichte der Philosophie zu anderer Geschichte.

a. In der Zeit,

b. in Ansehung der Bestimmtheit der Aufeinanderfolge — nicht bloß Folge, das ist Zeit, sondern

α) Natur ist, wie sie ist, — Veränderung, Wiederholung; — Geist: sein Sein Tat, Gegenstand; — Zeit überhaupt — in jedem einzelnen Bewußtsein — Entwicklung der Philosophie selbst.

Aber der Geist ist nicht nur dies Abstrakte des einzelnen Bewußtseins, des Subjekts, sondern

β) Geist — denkend — allgemeiner Geist, — allgemeiner konkreter Geist —

Diese konkrete Allgemeinheit befaßt alle entwickelten, konkreten Weisen, wie er sich Gegenstand ist und wird, — und so ist die Geschichte der Philosophie diese Gestalt, in der Jahrtausende ...

In Religion a.) Vernünftiges Bewußtsein des absoluten Wesens — Philosopheme darin.

b.) Form [der] Mythologieen — Bilder —

α) bildliche Verhältnisse — Zweideutigkeit, was Bedeutung haben solle, oder was bloß dieser Form angehört;

β) Form der Zufälligkeit — äußerlichen Geschehens — unmittelbarer sinnlicher Wirklichkeit;

γ) aber christliche Religion selbst hat Moment der Äußerlichkeit zum Prinzip — nicht abtrennen — eben höhere, tiefere Idee —

α) Allgemeine Gegenstände — β) ebendarum gedacht — noch nicht genug, auch Religion hat Gedanken — Gott ist Einer, Gott ist Subjektivität. Vorstellung, daß bildlos das Eine das absolute Wesen; γ) sondern daß so dies Allgemeine als Allgemeines das absolute Wesen ist — daß es die Wahrheit ist, alles Besondre dasselbe zur Substanz hat —

Immer zwei α) Vorstellung Gottes — β) Prädikat — allgemeine Bestimmung — inhäriert jenem —

Indische Strengigkeiten — Abstraktion von tausend Jahren; so viel Zeit haben wir nicht.

Allgemeiner Gegensatz — Zoroaster — Dazu haben wir keine Zeit — Schöne Gedanken — Altes, neues Testament — Was kann schöner [sein als die Sprüche:] „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes"; „Lasset die Toten ihre Toten begraben und folget mir nach!"

Allgemeiner in seinem Inhalt überhaupt —

α) allgemeine Gegenstände — Inhalt — In aller Religion — Griechen Jupiter, Schicksal

β) als das Allgemeine bestimmt — ebendarum gedacht — Bruhma (Gott ist Einer) — spekulativ —

Aber Gedanke — das Allgemeine, Gedachte — als Prädikat —

Gott ist Einer — ist dies und dies, hat unendlich viele Namen

Inhäriert jenem — noch nicht frei für sich —

Als das Allgemeine — Außerdem mehrere Verhältnisse

αα) Prädikat — einzelne besondere Bestimmungen von vielen —

ββ) Allgemeine, aber doch wieder besondere — Bruhma — außer ihm noch eine unendliche

Menge von Selbständigkeiten, Trägheit — Subjektive Allgemeinheit, Denken, indische Strengigkeiten — Die absolute Macht — aber in solcher wilden Einhüllung — besonderer Zweck, Brahman schafft — Denken diese Tätigkeit, bleibt ebenso abstrakt —

$\gamma\gamma$) Ormudz und Ahriman — Allgemeine Bestimmungen des Gegensatzes —

— in $\beta\beta$) Abstraktion — Allgemeines für sich — in $\gamma\gamma$) besondre in die Allgemeinheit heben, aber nicht in die Form der Allgemeinheit — aller Reichtum der Welt in diesen Gegensatz zusammengefaßt —

2.

Die Einleitung nach den Vorlesungen Hegels 1829/30.

[Erste Stunde:]

Einleitung.

Wir betrachten die Geschichte der Philosophie nicht als etwas Festes, Stehendes, sondern als etwas Bewegtes. Wir haben von Taten, von Entdeckungsreisen zu erzählen, von der Besitznahme des intelligibeln Reichs. — Wir haben es in der Wissenschaft mit dem Reich des Gedankens zu tun. Aber die andere Bemerkung ist zu machen, daß alles menschliche Tun menschlich ist, insofern es ein Denkendes, ein Produkt des Denkens ist, vom Denken ausgeht, vom Denken herkommt, daß das Denken darin tätig ist. Wenn gesagt worden ist, daß der Mensch sich durch das Denken vom Tier unterscheidet, so ist damit gesagt, daß Alles, was menschlich ist, was dem Menschen angehört, im Gedanken seine Quelle und Sitz hat. Die Wissenschaft, Religion, Staat, Recht, Kunst usw., alles dieses gehört nicht dem Tier an, sondern dem Menschen; dieser ist wesentlich denkend. Das menschliche Reich erbaut sich allein auf dem Felde des Gedankens, dem Boden des Denkens. — Wenn alles Menschliche auch dem Denken angehört, die religiöse Vorstellung, Empfindung, Konstitution, Recht, Staat, obwohl dies Alles seine Wurzel in dem Gedanken hat, so sind diese Gebilde doch nicht alle zur Philosophie gehörig. Um näher zu erklären, inwiefern der Gedanke der Philosophie gehört, müssen wir eine Unterscheidung machen; wir müssen fragen, ob der Gehalt, der dem Geist gehört, seine Wurzel im Denken hat, ob dieser auch in der Form des Denkens herausgearbeitet ist. Wenn der Inhalt der Religion auch

empfunden sein muß, so hat er doch seine Wurzel im Denken. Aber dieser Inhalt ist in Form des Gefühls, des sittlichen Gefühls, der religiösen Vorstellung usf. Ebenso der Inhalt in den besonderen Wissenschaften; er ist von dem Gedanken wohl durchzogen, der Gedanke ist das darin Wirkende; aber dieser Inhalt ist noch nicht in Form des Gedankens, oder der Gedanke ist darin noch nicht als solcher frei, der Gedanke ist noch nicht rein. Die Philosophie hat es mit dem reinen, freien Gedanken zu tun, mit der Herausarbeitung des Gedankens aus der konkreten Materiatur. Ihr Gegenstand ist so der freie Gedanke. Man kann also wohl sagen, daß die Religion Philosopheme enthalte, daß die Mythologie der Alten Philosopheme enthalte; nimmt man dies auch an, so ist der Gedanke darin doch noch nicht in der Form des Gedankens heraus. Der Inhalt ist noch in der Weise der Einbildungskraft, noch nicht reiner Gedanke. Die christliche Religion hat diesen Charakter, an eine Person gebunden zu sein; das ist für die Vorstellung, geschichtlich; sie enthält ferner Gestaltungen der Anschauung, überhaupt das, was in der Zeit und dem Raum gewesen und zu fassen ist. Solcher Inhalt, wenn er auch in sich vernünftig ist, so ist er noch nicht in der Form des Gedankens. Die Philosophie hat es mit dem Gedanken als solchen zu tun. — Solche Wissenschaft, die den Inhalt herausgearbeitet in der Form des Gedankens enthält, ist die Philosophie. Es ist nur ein Gegensatz der Form, nicht ein Unterschied des Inhalts. Wir werden auf diesen Unterschied besonders zurückkommen, wenn die Frage ist, womit wir in der Geschichte der Philosophie anfangen sollen.

Was wir in der Geschichte der Philosophie zu betrachten haben, sind Gedanken in Form des Gedankens; es sind aber b e s t i m m t e , i n h a l t s v o l l e G e d a n k e n. — Der Inhalt kann schlecht sein, aber er muß doch darin sein. Die Gattungen in der Naturgeschichte sind so etwas Allgemeines, aber hier ist das Allgemeine nur Form; der Inhalt ist etwas Anderes, ein einzelnes Tier oder Pflanze. In der Philosophie aber ist der Inhalt von der Form nicht verschieden; wir müssen nicht erst versuchen, eine Gattung daraus zu machen. Die Philosophie hat es wesentlich nicht mit dem Formellen, der bloßen Form des Gedankens zu tun, sondern der Inhalt muß dem Gedanken selbst inhärieren. Es sind so inhaltsvolle Gedanken, mit denen wir es in der

Philosophie zu tun haben. Der Inhalt ist Gott, die Natur, die Seele, der Geist. Solches ist ein Gehalt in sich selbst. Gott ist nur Einer im Geist. Wir machen zwar Bilder davon. So ist er aber nicht richtig aufgefaßt. Insofern wir über die Natur philosophieren, suchen wir sie zu begreifen, das Innere zu erkennen, nicht das Sinnliche, was oben darauf liegt. Das Innere sind ihre Gesetze; sie sind das Wesentliche. Die Wissenschaft besteht darin, daß wir das Wesentliche in die Form des Gedankens verwandeln, so daß diese Gesetze nicht bloß leere Einbildungen, sondern das Wahrhafte, Wirkliche sind. — Also sind es inhaltsvolle Gedanken, mit denen wir es zu tun haben, und zwar solchen, bei denen der Gehalt (die Bestimmungen des Gedankens) vom Gedanken selbst hervorgebracht wird. Solchen Gehalt nennen wir überhaupt auch Vernunft, — das an und für sich seiende Gehaltvolle. Dieses hat in dem Denken, im νοῦς, nicht bloß in dem subjektiven Denken (insofern wir das Denken in unserm Bewußtsein vorstellen), sondern in dem Gedanken überhaupt, im göttlichen νοῦς seine Quelle. — Die Vernunft in der Form des Gedankens, die gedachte Vernunft ist unser Gegenstand.

Wenn wir dies so im Allgemeinen bestehen lassen, so haben wir gesagt, daß wir die Geschichte der Vernunft, die sich in Form des Gedankens hervorbringt, behandeln. In der Geschichte der Philosophie haben wir somit das Vernünftige, den Gedanken, die denkende Vernunft zum Gegenstand als Etwas, das eine Geschichte hat, das heißt, das in der Zeit aufgetreten ist, das vielfache Veränderungen durchgemacht hat, vielfache Begebenheiten und Taten hinter sich hat, — eine Reihe von Gebilden der denkenden Vernunft. Dies scheint so unmittelbar ein Widerspruch in sich zu sein. Die Vernunft, das konkrete Denken ist ewig, es ist ein ewiges Reich der Wahrheit; da ist ewige Stille, ewige Ruhe; das ist gewesen, ist und wird sein, es verändert sich nicht; und dann haben wir doch eine Geschichte der denkenden Vernunft; und das, was geschehen, was vorhanden ist, das ist, daß eine große Menge von solchen Gedanken über das Vernünftige, eine solche Menge denkender Vernunften hervorgekommen ist.

Was uns begegnet, wenn wir herantreten an die Geschichte der Philosophie, ist diese Menge von Philosophieen. Die Philosophie soll aber nur e i n e sein, denkendes Wissen

von dem Vernünftigen. — Diese Vielheit der Philosophieen ist ein Lieblingsthema derer, die die Philosophie leugnen und ignorieren. Daraus, daß es so viele Philosophieen gebe, machen sie den Schluß, daß es gar keine gebe. Oder man sagt, man könne die Wahrheit nicht erkennen, d. h. man könne nicht zum Bewußtsein der Vernunft kommen. Das Erkennen ist so ein für alle Male als Nichts erwiesen. Diejenigen, welche voraussetzen, es gebe keine Philosophie, oder die sagen, man könne nicht die Wahrheit erkennen, wirken zum Teil ganz magisch. Wenn das Wort Erkennen genannt wird, so wendet man sich ab, als ob es damit abgetan sei. Wer so etwas sage, sei nicht zu der Höhe der Zeit gekommen. Das Wort Erkennen wirkt so magisch abstoßend. (Erkennen heißt aber nichts weiter als Wissen, Einsicht haben von Etwas. Ich kann an nichts glauben, was ich nicht weiß, wovon ich nicht bestimmt seine Natur und Notwendigkeit einsehe. Wenn ich an etwas glaube, so weiß ich es fest (fast?).) — Diejenigen, die da sagen, man könne die Wahrheit nicht erkennen, von der Wahrheit nichts wissen, stützen sich also besonders auf die Menge der Philosophieen; und die Geschichte der Philosophie ist ihnen insofern willkommen, als sie an ihr zeigen zu können glauben, daß die denkende Vernunft nur auf Abenteuer und Irrtümer ausgegangen. Die denkende Vernunft, sagen sie, sei nur herumgeirrt, sie habe das Reich des Gedankens nicht gefunden; es gebe keinen Weg zur Wahrheit. Und sie setzen hinzu: es gebe so viele Irrtümer, weil das Wahre sich nicht erkennen lasse. Die Geschichte der Philosophie stelle nur das Schauspiel der unglücklichen und verunglückten Versuche dar, zur Wahrheit zu kommen; sie sei ein Schlachtfeld, wo nur Totes zu finden ist. —

Die Vernunft ist nur eine, ebenso die denkende Vernunft zu fassen, kann nur eins sein; also gibt es nur eine Philosophie. Und doch sind mehrere. Diesen Gegensatz wollen wir uns erklären. Man hat sich dazu auf Vorstellungen einzulassen, die hier nicht bewiesen werden können, die aber zu berücksichtigen sind. — So werden wir eine Einleitung bekommen über das Verhältnis der vielerlei Philosophieen zu der einen Philosophie. — Der andere Gegenstand ist der Zusammenhang der Geschichte der Philosophie mit der Geschichte anderer Wissenschaften. Schon in dem Erwähnen der Zahlen, der Zeiten, in denen die Philosophie

sich entwickelt hat, liegt ein Zusammenhang mit großen Völkern. Wir werden die Philosophie von einem Volke zu einem anderen wandern sehen. Wir haben zu betrachten die allgemeinen Gesichtspunkte des Zusammenhangs mit andern Geschichten, — der Kunst, der politischen Geschichte der Völker usf. Der Geist, der auf Einheit drängt, hat schon im Voraus den Verdacht, daß er, wie er mit den Formen der Religion, der Staatsverfassung, Kunst usf. nicht außer Zusammenhang ist, ebenso auch nicht außer Zusammenhang sein wird mit der Philosophie. — Das Dritte wird der Punkt sein, wo wir die Philosophie anzufangen haben. Damit verknüpft sich eine Einteilung, die nicht bloß äußerlich ist. Wir haben darauf hinzudeuten, inwiefern die verschiedenen Philosophieen im Begriffe gegründet sind. Da die Geschichte der Philosophie Geschichte der denkenden Vernunft ist und der Glaube herrscht, daß es in der Geschichte vernünftig zugegangen sei, wenn wir ferner den Glauben an die Vorsehung haben und annehmen müssen, daß die Geschichte nicht ohne sie sich gemacht hat, so müssen wir auch annehmen, daß wir nicht eine Reihe von zufälligen Gedanken vor uns haben. In der Einteilung wird also die Notwendigkeit des Zusammenhangs aufgezeigt werden. — Viertens wird Einiges über die Literatur hinzugefügt werden. Wir haben es aber mit der Philosophie zu tun, nicht mit der Geschichte der Philosophen und der Verbreitung ihrer Lehren. Dies gehört dem äußeren Zustande an.

Erster Teil der Einleitung.

Beziehung der vielen Philosophieen auf die eine Philosophie.

Das Erste ist, eine Vorstellung davon zu geben, welche Bewandtnis es damit habe, daß die denkende Vernunft eine Geschichte gehabt hat. Wir können hier nicht in den Begriff der Sache tiefer eingehen, nicht in das Logische; sondern wir müssen uns nur eine Vorstellung davon zu machen suchen. Diese Vorstellung ist nur vorläufig, einleitend. Das Weitere ist dies, daß diese Vorstellung sich zu bewähren hat an dem, was die Geschichte der Philosophie selbst darzubieten hat. Sie ist also ein allgemeines Zusammenfassen dessen, was sich in der Geschichte der Philosophie auseinandergelegt darstellt.

[Zweite Stunde:]

Indem die Geschichte der Philosophie erscheint als eine Reihe zufälliger Erscheinungen, von denen die eine die andere verdrängt, so ist der Gegenstand, den wir betrachten, die Tätigkeit, die Taten, die Geschichte der denkenden Vernunft und ihres Bewußtseins über sich in der Form des reinen Gedankens. — Das Erste ist, daß das Bewußtsein der denkenden Vernunft das zunächst zu Grunde Liegende, das Ursprüngliche (*ὑποκείμενον*) ist, das Zweite, daß dieses Bewußtsein nicht auf einmal fertig ist, sondern sich herauszuarbeiten, hervorzubringen hat. Dieses Sichhervorbringen können wir fassen in dem allgemeinen Ausdruck von Entwicklung und sagen: die denkende Vernunft, als sich erfassend in Form des Gedankens, macht sich erst zu dem, was sie ist; sie entwickelt sich. Diese Entwicklung ist eine einfache Vorstellung, die wir festzuhalten haben. Es ist eigentlich zweierlei, 1. daß die denkende Vernunft sich entwickeln muß, und 2. was Entwicklung ist. Was in der Entwicklung liegt, auf die Philosophie übertragen, ist, daß es eine Reihe der Erscheinungen der Philosophie geben muß. Daß der denkende Geist sich entwickeln muß, wird hier nicht weiter ausgeführt.

Der Keim muß sich entwickeln, das Vernünftige im Kinde ebenso; das Kind ist vernünftig und nicht vernünftig, indem nämlich die Vernunft zwar der Anlage nach vorhanden, aber noch nicht herausgearbeitet ist. Das Unorganische, das Tote entwickelt sich nicht. Das Lebendige muß sich zu dem machen, was es an sich ist. Der Geist muß sich erst äußerlich machen, heraus sich setzen, sich zum Gegenstande haben, um ein Bewußtsein über sich zu haben. Das ist die allgemeine Bestimmung von Entwicklung.

Das Weitere ist, daß diese Entwicklung eine Reihe von Stufen ist. Davon haben wir das Beispiel am Menschen; der Mensch ist Kind, Knabe, Jüngling, Mann und Greis. Ebenso an der Pflanze. Im Keim ist darüber bestimmt, welche Gestalt, Blüte usw. die Pflanze haben soll; aber diese treten nacheinander hervor. Das Hervortreten ist eine Reihe von Stufen; und diese Stufen sind notwendig. Die Frucht kann nicht sein, ohne daß die vorhergehenden Stufen geschaffen. Nach dieser Analogie haben wir uns auch die Entwicklung des Geistes, der denkenden

Vernunft vorzustellen, um zum Bewußtsein ihrer selbst zu kommen. Dieses Sichentwickeln des Geistes, das ist der Gegenstand der Geschichte der Philosophie. Diese Entwicklung geht Stufen hindurch. Jede Stufe ist notwendig, ist Bedingung der nächstfolgenden. — Da tritt ein negatives Moment, eine negative Bestimmung ein. Die Pflanze, die über die Erde herausgetreten ist, hat einen Stengel und Blätter; das ist ihre Gestalt, ihr Dasein. Dann entwickeln sich Zweige; das ist etwas Anderes, eine andere Gestalt als der Stengel; dieser ist gleichsam eine Linie, die in mehrere Linien zergeht, also negiert wird. Dann treten Knospen hervor. Diese Knospen werden durch die Blüten widerlegt. Diese können gerade das sein, was für uns Interesse hat; wir freuen uns der Blüten; das ist für uns der letzte Zweck; das ist aber nicht der letzte Zweck der Pflanze. Die Blüte muß abfallen, wird abgestoßen, negiert; das ist das negative Moment. Aus der Blüte entwickelt sich nun die Frucht. So haben wir eine Reihe von Stufen, deren jede negiert und doch auch nicht negiert wird. Die Blüte wird widerlegt durch die Frucht, d. h. nicht, daß die Blüte nicht sei; sie ist wesentlich; und doch muß sie weichen. Die Frucht aber enthält die ganze Kraft der vorhergehenden Gebilde.

Dieses negative Moment können wir auch anders fassen. Die Stufen der Entwicklung folgen der Zeit nach aufeinander. Ebenso ist es bei der Entwicklung einer Kenntnis eines äußern Gegenstandes, dessen Teile im Raume sind. So haben die Europäer gegen Westen die Kanarischen Inseln entdeckt. Man hat diese für die Grenze der Welt gehalten. Dies ist widerlegt worden; später entdeckte man die Azoren. Sie waren ebenfalls die Grenze; auch dies ist widerlegt worden. Kolumbus hat Amerika entdeckt und es für einen Teil von Asien gehalten; auch dies wurde widerlegt. Alles ist so widerlegt worden; und doch sind die Kanarischen Inseln, die Azoren geblieben und gehören als wesentliche Teile zu unserer Kenntnis von der Erde.

Nach diesen Bildern haben wir auch die Entwicklung der Vernunft, die sich in Form des Gedankens erfaßt, aufzufassen. In der Geschichte der Philosophie sind verschiedene Formen, Stufen vorhanden; es sind die Formen, Stufen der einen intelligibeln Welt. Diese Welt wird entdeckt. Bei den Eleaten z. B. ist Gott das Eine; dies galt für das Letzte, das Wahre. Diese Entdeckung wurde für die Grenze

der intelligibeln Welt gehalten; aber sie ist widerlegt worden. Man ist darüber hinausgegangen, so wie die Schiffahrer über die Azoren. Die Entdeckung, daß Gott das Eine ist, ist widerlegt worden; doch ist diese Bestimmung ebensowohl geblieben; was widerlegt worden, ist nur, daß diese die letzte Bestimmung, die höchste Stufe sei. In dieser Weise haben wir die Widerlegung aufzufassen. Alle Philosophieen sind widerlegt worden; die Prinzipien aller Philosophieen sind negiert worden. Aber das Negieren ist nur e i n e Seite; denn diese Prinzipien sind zugleich Gedanken, wesentliche Gedanken, wesentliche Bestimmungen des Gedankens. Sie sind ebenso geblieben. — Es ist die Entdeckungsreise der Gedankenwelt, der ewigen, einfachen, in sich ruhenden Wahrheit. Aber zugleich ist diese Gedankenwelt nicht so ein Einfaches wie das Eine der Eleaten. Nicht mit e i n e r Vorstellung, einem Gedanken ist das Ganze gefaßt. Das Gedankenreich ist nicht so geschlossen durch so einfache Abstraktionen . . .

Diese Vorstellung ist es, die die Grundlage ausmacht von der Art und Weise, wie wir die Geschichte der Philosophie vortragen: daß die Vernunft eine Entwicklung habe, daß die Entwicklung Wahrheit ist, daß darin Negationen vorhanden sind, die sich gegeneinander aufheben, daß sie also ein negatives Moment habe, aber auch ein positives Moment bleibt, und daß dieser Entwicklungsgang notwendig ist. Das ist zu zeigen. Der Beweis ist, daß die Geschichte der Philosophie sich selbst darstellen wird, dieser Gang der Entwicklung zu sein.

Aber der Gang der Entwicklung in der Philosophie scheint dennoch ein anderer zu sein. Was sich in ihr entwickelt, sind nämlich nicht räumliche Gegenstände, deren mehrere sein können als Teile innerhalb des Raums, wo das Ganze dann als ein Aggregat des Einzelnen erscheint. Mit den philosophischen Prinzipien hat es in der Tat eine andere Bewandtnis. So scheint jenes Bild, der Vergleich mit der Entdeckungsreise, nicht zu passen. Denn jedes Prinzip der Philosophie ist ein einfaches; solches ist ausschließend die anderen Prinzipien. Wie nun diese E i n f a c h h e i t beschaffen ist, das ist es, was näher ins Auge gefaßt werden muß.

Jedes philosophische Prinzip ist einfach, aber abstrakt. Die Philosophie hat es mit Einfachem, Beisichseiendem zu tun. So scheint jedes Prinzip unverträglich mit andern zu

sein. Bei dieser Vorstellung haben wir immer zu kämpfen mit der Abstraktion. Die Eleaten haben gesagt, Gott ist das Eine, d. i. das Einfache. Das Eine, Einfache als solches nun ist ganz leer. Das Weitere ist aber, daß auch das Einfache zugleich konkret, mannigfaltig in sich sein kann, so daß unbeschadet der Unterschiedenheit die Einheit bleibt. Das Beispiel haben wir an unserem Geist. Wenn man sagt, Ich bin der Eine, Ich bin einfach, bin ein Punkt, oder Ich bin Eins mit mir selbst, so stellt man sich Ich als das vollkommen Einfache vor; es gibt nichts so Einfaches wie dieses Ich. Von diesem Ich wissen wir aber, daß es zugleich eine Welt in sich ist. Jeder Mensch hat eine Welt (die ganze Welt) in sich; er ist in dieser Einfachheit ein Abgrund, der eine unendliche Menge in sich schließt. Wenn man über sich nachdenkt, sich erinnert usf., dann zieht man den Reichtum hervor, der an sich in Einem ist. Ich ist also das ganz Einfache und zugleich eine solche Menge, ein solcher Reichtum in sich. Wenn wir aber sagen: Geist, statt Ich, so haben wir von vornherein nicht die Vorstellung eines Abstrakten, sondern daß er ein lebendiger Organismus ist. Der Geist muß eine Totalität sein; und doch muß die Totalität so einfach sein als Ich. — Dies muß man vor Augen haben, wenn man sagt: einfach. Der Geist ist einfach, aber er ist reich in sich, er ist ein organischer Reichtum, ohne von seiner Einheit zu verlieren. — Dieser Geist oder die Idee ist auch einfach, aber wir haben schon die Vorstellung, daß er ein Reichtum in sich, ein Konkretes in sich, nicht nur so abstrakt für sich sei. Der Geist ist ein wirklich lebendig Konkretes.

Indem wir diese Bestimmungen festhalten, daß das Einfache nicht das Leere zu sein braucht, so fällt dieser Schein hinweg, wovon schon gesprochen worden, als ob das Einfache das Unterschiedene von sich ausschließt. Das Einfache, indem es nämlich konkret in sich ist, ist unterschieden in sich. Das Einfache als Konkretes enthält in ihm selbst auch das Unterschiedene, ist also nicht wesentlich ausschließend gegen das Mannigfaltige, das Unterschiedene, sondern es kann auch das Unterschiedene in sich enthalten.

Diese Bestimmungen legen wir zu Grunde.

Daran knüpft sich das Weitere, daß diese Entwicklung notwendig ist und daß sie darin besteht, daß das Einfache sich immer konkreter macht.

[Dritte Stunde:]

In dem Fortgange der Gedankenentwicklung ist Notwendigkeit vorhanden. So wie überhaupt in der Welt Vernunft ist, so ist auch in der Entwicklung des Vernünftigen Notwendigkeit; d. h. das Wahre hat sich entwickelt nach dem, was es ist. Es ist eine Reihe von Gedankenbestimmungen, deren eine aus der andern folgt. Dieselbe Gedankenfolge ist auch vorhanden in der logischen Entwicklung, welche die Wissenschaft rein darstellt. Der Gang in der Logik und dieser muß einer sein. Dieser zeigt sich dann, wenn wir den Fortgang des sich entwickelnden Denkens richtig auffassen und einen Unterschied machen in Ansehung dessen, was geschichtlich hervortrat, und dessen, was wissenschaftlich ist. Nach der einen Seite ist also Verschiedenheit. In den Hauptpunkten aber muß der Fortgang in dem Logischen und in der Geschichte einer sein. Die Logik ist ein Beleg zur Geschichte der Philosophie und umgekehrt. Die Gestaltungen in der geschichtlichen Entwicklung sind konkreter; um diese fassen zu können, muß man die Prinzipien herausheben und eins im andern erkennen können.

Wir haben es nicht mit zufälligen Erscheinungen zu tun, so daß in jeder Zeit die eine Philosophie so gut entstehen konnte als die andere. Wir haben vor uns den Fortgang der denkenden Vernunft. Sie überläßt sich nicht Abenteuern und Zufälligkeiten. Die Individuen, die wir in der Geschichte der Philosophie hervortreten sehen, haben zwar den Schein von Partikularität. Die Individuen sind aber Träger nur eines an und für sich Notwendigen. Die Größe der Individuen besteht darin, das an und für sich Notwendige zu ihrem Interesse gemacht zu haben. — Deshalb ist es auch nichts, die platonische Philosophie wieder aufleben zu lassen. Sie hat ihre Zeit gehabt. Der weiter entwickelte Geist ist tiefer in sich eingedrungen. Was der Sache nach notwendig war, war Bedürfnis der damaligen Zeit. Das Bedürfnis ist im Fortschreiten der Sache enthalten. Jede Philosophie ist zu ihrer wahren Zeit erschienen. Es kann kein Individuum über seine Zeit hinaus; seine Zeit enthält das Prinzip seines Geistes. Um die Zukunft kann man sich wohl bekümmern wollen; man kann dies oder jenes von einer Zukunft erfahren wollen. Sie liegt zwar in der Gegenwart; aber wenn wir sie selbst erfahren wollen, so

wollen wir eine andere Gegenwart haben. Es hat auch kein Individuum über seiner Zeit gestanden . . .

In der Geschichte der Philosophie erscheint uns leicht das als zufällig, was an sich notwendig ist, nämlich dann, wenn wir die Gestaltungen derselben als Taten oder gar Liebhabereien von Individuen ansehen. Die andere Betrachtung ist die nach der Notwendigkeit des Fortgangs. Wir haben nun die Art und Weise des Fortgangs zu untersuchen und zu fragen, inwiefern das Folgende schon im Vorhergehenden liegt. Hierbei ist zunächst zu bemerken, daß der Anfang als Anfang das Einfache ist, d. h. das Abstrakte. Das Erste ist eben das Unausgebildete, was noch nicht fortgeschritten ist. Die Prinzipien der ältesten Philosophieen sind so ganz abstrakt. Das Abstrakteste ist das Leichteste; darauf verfällt ein sinnlicher Verstand am leichtesten. Das Sinnliche darin kann reich sein, wie in den Mythologieen; der Gedankeninhalt ist arm darin. Der Gedanke, der bestimmte Gedanke ist noch ganz abstrakt, ganz allgemein. Der Fortgang besteht darin, zu weiteren Bestimmungen überzugehen. Es bildet sich eine Mehrheit, ein Reichtum von Bestimmungen, so daß die Einheit zwar bleibt, aber sich in sich zugleich bestimmt, sich in sich vertieft. Das Vertiefen in sich ist ebensogut ein Herausgehen aus sich, das aber die Bestimmungen in Einheit erhält. Der Gedanke hält die Bestimmungen in sich zusammen. Der Fortgang ist also, daß vom Abstrakten fortgegangen wird zu konkreten Prinzipien, d. h. eben nach der Notwendigkeit. Es ist eine Reihe von Philosophieen, deren Prinzipien verschieden voneinander zu sein scheinen; sie verhalten sich aber so zueinander, daß die späteren nur weiter bestimmt sind als die vorhergehenden und diese in sich enthalten. Diese Reihe macht sich so nach der Notwendigkeit der Sache. — Dann tritt die Erscheinung ein, wo das Bewußtsein dieses Auseinanderliegende vereinigt. Sie werden zu einem Strauß zusammengebunden. So hat die platonische Philosophie die vorhergehenden in Eins vereinigt. Plato hat die früheren Philosophieen studiert und in sich aufgenommen und sie in einen konkreten Begriff verbunden. Auch ist dies kein Ekklektizismus, — daß man das Beste sich herausnehme. Die philosophische Idee ist wesentlich Einheit, — nicht daß man das Eine daher und das Andere dorther nehmen muß. — Dann werden wir auch Pe-

rioden sehen, wo die Reflexion Verschiedenheit sah; aber die Totalität der Sphären ist doch vorhanden. Solche Prinzipien sind einseitig, indem sich das Eine in dem Andern entgegensetzt. So sehen wir den Stoizismus, wo das Wahre nur durch den Gedanken ist, und den Epikuräismus, wo die Empfindung die Wahrheit ist, und endlich das Dritte, den Skeptizismus, der weder dies noch das will, sondern sich gegen beide negativ verhält. So werden wir wieder einen Punkt finden an der alexandrinischen oder neuplatonischen Philosophie, wo es sich um den Gegensatz des Platonischen und Aristotelischen handelt. — Ein höheres Bewußtsein erkennt, daß die Prinzipien aller Philosophieen erhalten sind; nur haben sie eine andere Stellung, nämlich die, daß solche Gedankenbestimmung nur eine besondere, nicht die letzte ist. So wie die Azoren nicht das Letzte, sondern nur Teile der Erde sind, aber insofern bleiben, so sind die Prinzipien aller Philosophieen notwendig erhalten. — Es folgt daraus, daß die Philosophie unserer Zeit die konkreteste sein muß. Der Fortgang ist nicht ein Fortgang nach Irrlichtern; er ist ein vernünftiger Fortgang. Jede Philosophie stellt eine notwendige Stufe des Denkens dar. Unsere Philosophie ist wesentlich das geschichtliche Resultat aller vorhergehenden Philosophieen. Sie ist das Werk von 2500 Jahren. Das hat der Geist sich herausgearbeitet. — Der Fortgang bestimmt sich vom Abstrakten zum Konkreten. — Das ist das Zweite, was wir bemerken wollten.

Es ist also keine Philosophie widerlegt worden; das Negative ist nur, daß sie herabgesetzt sind zu Besonderheiten, anstatt daß sie wie früher der Schluß waren. Die Geschichte der Philosophie ist so die Rechtfertigung aller Philosophieen. Es ist die kahle Gescheitheit, es besser zu wissen als alle Früheren. Einseitig sind sie alle; aber die Einseitigkeit abgestreift, bleibt der Inhalt. Das Folgende eint alles Vorhergehende in sich. Wenn wir den Gedanken rein entwickeln, so finden wir alle Prinzipien der Philosophie darin. Es ist keine Arbeit des Geistes verloren gegangen; und es folgt daraus eine d r i t t e Bestimmung, die zu bemerken ist: daß wir es in der Geschichte der Philosophie nicht mit der Vergangenheit zu tun haben, nicht mit Anderer Denken. Wir haben es mit der Gegenwart zu tun und haben es mit der lebendigsten Gegenwart zu tun. — Indem wir philosophieren, haben wir uns Rechenschaft zu

geben über den Gedanken. Der Gedanke ist immer auch unser Gedanke. Auch in anderen Wissenschaften ist das so. Das Wesentliche darin ist menschlich, und so unser. In den anderen Wissenschaften ist aber der partikuläre Standpunkt so zu einem Ganzen gemacht, daß es nicht mehr unser Ganzes ist. Wir können uns mit unserem Geist nicht ganz hineinstellen. Wir können das Leben der Römer, der Griechen wohl verstehen, können uns aber nicht denken, daß wir vor der Statue des Jupiter niederfallen könnten. Griechische Philosophie und griechischer Gedanke aber ist rein; da können wir dabei sein. In der Philosophie befinden wir uns in der Gegenwart, im Reich des Gedankens. — In neuerer Zeit hat die historische Tendenz die Oberhand, das Übergewicht bekommen. Da hat man es mit Sachen zu tun, die nicht die unsrigen sind. Man geht nur auf das Geschichtliche; man läßt es sich sauer werden, beschäftigt sich fleißig und meint, daß man doch etwas tun müsse, um die Kenntnisse, Meinungen Anderer zu erforschen. So sucht man die Sache von sich zu halten, sein Gemüt draußen zu halten. Die Wahrheit wird hierdurch beseitigt; es ist dies ein Aufgeben, die Wahrheit selbst fassen zu können. Es kann wohl sein, daß Einer über die Religion viele historische Kenntnis hat. Frägt man aber: „Was hältst Du davon?", so tut er, als ginge ihn diese Frage nichts an, als sei es nur darum zu tun, zu wissen, was Andere davon gehalten haben.

[Vierte Stunde:]

Also wir sind in der Geschichte der Philosophie in der Gegenwart. Was zunächst als Vergangenheit aussieht, bei diesem müssen wir gegenwärtig sein. *Nostra res agitur.* Es ist nicht um fremde Einfälle zu tun; die Beschäftigung mit fremden Einfällen ist müßig. Es kommt darauf an, daß wir uns würdig halten, alles Gedachte als unser Denken zu haben. Dies hat nicht den altklugen Sinn, daß man sich mangels eigener Gedanken nach fremden umsehen müßte, indem durch dieses Umsehen präventioniert werden soll, daß wir im Ungewissen gleichsam herumwühlen. — Wir haben das Recht, Anderes als ein Fremdes anzusehen, wenn die Menschlichkeit, die an sich in ihm sein muß, vergangen ist. Aber hier haben wir es mit dem reinen Gedanken zu tun. Da sind die Menschen gleich. Von allen Partikulari-

täten sind wir hier entfernt. — Man schreibt der Philosophie Stolz zu, erkennen zu wollen, was wahr ist; und man setzt diesem Hochmut die Resignation entgegen... Der Hochmut ist aber darein zu setzen, daß das Subjekt sich einbildet, gegen Andere eine Besonderheit zu haben, die vortrefflicher sei als die der Anderen. In der Philosophie haben wir es mit dem Gedanken zu tun; durch ihn unterscheidet sich der Mensch vom Tier. Er ist das Allgemeine; man stellt sich durch ihn mit Anderen auf gemeinschaftlichen Standpunkt; man will nicht die Partikularität seines Herzens, seines Genies geltend machen. Alle Partikularitäten sind da auf die Seite gesetzt, ausgelöscht. Das Denken ist das an und für sich Allgemeine. Auf seinem Boden zu leben, ist die höchste Demut. Demut ist, alle Ausgezeichnetheit, alle Eigentümlichkeit bei Seite zu setzen und sich in die Sache des Allgemeinen zu vertiefen. So haben wir es mit dem Gegenwärtigen zu tun, d. h. mit dem Allgemeinen, worin das Partikuläre verschwindet. Ein Kunstwerk setzt Genie voraus, aber Alle erkennen es an. Das Individuum, das es schafft, läßt nicht sein Genie darin merken, sondern es stellt die Sache dar. So ist schon beim Kunstwerk alle Partikularität untergegangen im Objektiven. Noch mehr aber ist dies in der Philosophie der Fall, worin kein Naturelement mehr eintritt; das Kunstwerk hat noch Natürliches zum Grunde. Der Standpunkt der Philosophie ist das ganz Allgemeine. Es ist das Talent, wodurch der Mensch Mensch ist, das Denken. — Wir haben es nicht mit Partikularitäten zu tun, sondern mit Allgemeinem, dem Entgegengesetzten der Besonderheit.

Es ist noch ein Wort zu erwähnen über die Unparteilichkeit, die auch ein Geschichtsschreiber der Philosophie haben muß. Es wird altklug gesagt, daß man historisch verfahren müsse; d. h. der Geschichtsschreiber der Philosophie solle nur das Gegebene hererzählen, er solle nicht sein System suchen in der beschriebenen Philosophie, er solle die Philosophie nicht von seinem Standpunkte aus beurteilen. Diese Forderung der Unparteilichkeit hat zweierlei Sinn. In einem Sinne ist sie gerecht; Partei ergreifen ist: ein besonderes Interesse haben, eine einseitige Sache vertreten. Gegen diese Einseitigkeit ist es nötig, das Vorgefundene geltend zu machen. Ihre Verbannung ist schon in dem Gesagten ausgesprochen, indem wir den Gedanken

in seiner Fortbestimmung betrachten wollen. Der andere Sinn ist gewöhnlich dieser, daß man gar keine Partei für die Philosophie nehmen, sondern die Vorstellung haben soll, daß man bloß Irrtümer, Meinungen (was mit mein zusammengehört, — was ich dafür halte, δόξα) zu erzählen habe. Mit solchen Meinungen, partikulären Vorstellungen, sagt man, hätten wir es in der Geschichte der Philosophie nur zu tun. Das ist eine Unparteilichkeit, die bloß negativ ist, die keinen Zweck hat.

Gegen diese Unparteilichkeit muß der Geschichtsschreiber eine Parteilichkeit haben. Der Gegenstand, den er beschreibt, muß ihn interessieren. Eine richtige Darstellung ist es, daß man das, was Beziehung auf den Gegenstand hat und wesentlich ist, daß man dies darstellt. Eine solche Parteilichkeit ist notwendig. Wenn ich die römische Geschichte darstelle, so ist es der Staat, seine innere Verfassung, seine Beziehung zu anderen Staaten, was mich interessiert. Das ist das Wesentliche. Alles Andere hat darauf Beziehung und muß in meiner Darstellung darauf bezogen werden. Als Chronikenschreiber kann ich unendlich Vieles aufzählen, was den Staat nichts weiter angeht. Eine ordentliche Geschichtsschreibung aber muß wissen, was das Wesentliche ist; sie ergreift Partei für das Wesentliche und hält das fest, was darauf Beziehung hat. So muß auch in der Geschichte der Philosophie Partei genommen werden für den Gedanken und das herausgehoben werden, was dahin gehört. Also nicht die Individualität, wie sie sich erhält und stellt, ist der Zweck, sondern der Gedanke selbst. Man sagt: „Man müsse das Wichtige und Wesentliche herausheben". Solche Worte machen oft viele Seiten voll und sagen nichts; es frägt sich, ob man weiß, was wichtig ist. In der Geschichte der Philosophie ist die Entwicklung des Gedankens der Zweck. Dafür nimmt man Partei. Es gibt hierbei auch eine Unparteilichkeit, die sagt: „Indem man sich als Zuschauer verhält, wird es sich zeigen, wie sich die Entwicklung verhält. Man muß frei, unvoreingenommen sein." Diese Unparteilichkeit ist bloß negativ, ist gar nichts. Wenn man kein Interesse an dem Gedanken hat, den Zweck der Geschichte der Philosophie, die Entwicklung des Gedankens nicht anerkennt, so kann man ihn auch nicht darstellen. Tennemann ist so ein Geschichtsschreiber der Philosophie. Es ist ihm der Vorwurf gemacht worden, daß seine

Darstellung nicht richtig sei. Er erklärt sich darüber dahin, daß es kantische Philosophie sei, was er darstellt, daß er erkenne, daß gar kein Erkennen möglich ist. Bei solcher Unparteilichkeit für die Wahrheit ist keine Unterordnung, keine Unterscheidung, keine Beziehung auf einen Zweck vorhanden.

Das sind die Gesichtspunkte, die in Betrachtung kommen können, wenn darüber gesprochen werden soll, was der Zweck der Geschichte der Philosophie sei.

Zweiter Teil der Einleitung.

Zusammenhang der Geschichte der Philosophie mit den übrigen Geschichten.

Dieser Zusammenhang ist für sich sehr weitläufig und interessant, aber auch hier müssen wir uns auf die allgemeinen Gesichtspunkte beschränken.

I.

Es ist schon angegeben, daß die Philosophie überhaupt den bestimmten Gedanken, den Begriff zum Gegenstand hat, also das, was die Sache an und für sich ist.

α) Hier ist nun ferner vorauszusetzen, daß der Geist eines Volkes individuell ist. Es ist der Geist, welcher in allen Verzweigungen, in denen er sich realisiert, ein und derselbe ist und allen diesen Sphären seines Daseins seine Bestimmung aufprägt. Wir sehen Geschicklichkeit, Kunst, Religion eines Volkes, sein Recht, seine Verfassung usf.; das sind diese Hauptunterschiede, die erscheinenden Sphären des Daseins des Geistes. Die Betrachtung, wie diese unter sich näher zusammenhängen, werden wir der Philosophie des Staats überlassen müssen. Das ist lemmatisch aufzunehmen, daß der Geist einer Zeit alle diese verschiedenen Zweige durchdringt. — Unter diesen Zweigen sehen wir nun die Wissenschaft überhaupt, besonders die Philosophie. In ihr bringt der Geist den reinen Begriff seiner Wesenheit zum Bewußtsein. Die Philosophie ist so die höchste Blüte unter den Zweigen, die der Geist zum Dasein bringt, in denen er sich ausarbeitet. Sie ist sein innerstes Selbst, — das wahrhafte Sein, das in ihr zum Bewußtsein kommt, und zwar auf die reinste Weise, in der Form des Gedankens. Kunst, Religion, Recht usf. kommen nicht im

Gedanken als solchen zum Vorschein. — Die Philosophie ist der Begriff der ganzen Gestalt des Geistes, des ganzen Wesens, welches er vor sich bringt, der einfache Brennpunkt, der alle Strahlen zusammenfaßt. — Soviel sei hier im Allgemeinen bemerkt.

β) Zweitens ist zu bemerken, daß das Prinzip eines Geistes in seiner Gedankenform in Gegensatz steht zu der Wirklichkeit, in der es sich ausprägt.

[Fünfte Stunde:]

Das Zweite, was bemerkt werden kann, ist, daß die Philosophie, indem das Ideelle, der Gedanke ihr Element ist, sogleich ein Negatives, einen Gegensatz gegen die Realität an ihr hat. Das Bewußtsein über den Geist, das die Philosophie gibt, ist nicht das lebendige Bewußtsein, das ein Volk in seiner Sitte, Religion, Recht usf. hat, nicht die lebendige Wirklichkeit eines Volkes, nicht seine wirkliche Tätigkeit, — nicht die Tugenden dieser wirklichen Tätigkeit, die den Staat zum Interesse, das Interesse des Vaterlandes zum Zwecke haben; sondern das abstraktere Bewußtsein von diesem Ganzen, die ideelle Form dieses Geistes, die als die Form der Unwirklichkeit erscheint. Das ist ein wesentlicher Gegensatz; und so sehen wir den Zusammenhang der Philosophie mit der Geschichte näher so bestimmt, daß die Philosophie in einem Volke dann auftritt, sich dann geltend macht, wenn das Bedürfnis des Ideellen stark geworden ist; und dieses Bedürfnis des Ideellen wird stark, wenn ein Bruch in das Leben der Völker gekommen ist, wenn ihr Glück vorbei ist, wenn das Verderben eintritt, wenn die Individuen sich nicht mehr mit den Interessen des Daseins, d. i. ihres wirklichen politischen Lebens befriedigen, nicht mehr in diese Tätigkeit ihre höchste Bestimmung setzen. Da befriedigt nicht mehr die Wirklichkeit, die Sittlichkeit eines Volks, sondern die Befriedigung ist dann im Reiche des Ideals. Der Geist zieht sich zurück aus der Gegenwart und sucht einen Ort, der keine gegenwärtige Existenz, sondern ein Jenseits derselben ist; das ist der Ort des Gedankens. Da sehen wir also die Philosophie bei den Völkern eintreten.

Die geschichtlichen Epochen sind also bei der Geschichte der Philosophie kurz zu erwähnen; und da zeigt sich von selbst, was jetzt über diesen Gesichtspunkt gesagt

ist. Als das ionische Leben unterging, ist die ionische Philosophie entstanden. Athen ist Mittelpunkt der griechischen Philosophie gewesen, als das Verderben in sein politisches Leben hereinbrach. In Rom trat die Philosophie erst auf zur Zeit der römischen Kaiser, wo das politische Leben unterging, wo die Willkür sich festsetzte und das Recht, das aber nur auf das Interesse des Einzelnen ging, wo die Einzelnen als Personen Freiheit hatten, nicht als im politischen Dasein vereinigt. Ebenso sehen wir in der Geschichte des germanischen Lebens die Philosophie erst auftreten, indem ein bestimmter Zustand, eine bestimmte Ausarbeitung des Geistes übergeht in eine andere, da jene für sich unbefriedigend geworden war.

γ) In solchen Zeiten, wo die politische Existenz sich umkehrt, hat die Philosophie ihre Stelle; und dann geschieht es nicht nur, daß überhaupt gedacht wird; sondern dann geht der Gedanke voran und bildet die Wirklichkeit um. Denn wenn eine Gestalt des Geistes nicht mehr befriedigend ist, dann gibt die Philosophie ein scharfes Auge dazu, dies Unbefriedigende einzusehen. Die Philosophie, indem sie so auftritt, hilft durch bestimmte Einsicht das Verderben vermehren, befördern. Allein dies kann man ihr nicht zum Vorwurf machen. Denn das Verderben ist notwendig; eine bestimmte Gestalt des Geistes wird nur deswegen negiert, weil ein Grundmangel in ihr vorhanden ist. Andererseits ist die Philosophie das Befriedigungsmittel, der Trost in solcher Wirklichkeit, in solchem Unglück der Welt, — die Flucht in die freie Idealität, in ein freies Reich des Gedankens, eben indem der Geist, der seine Befriedigung nicht findet im Dasein, zurückgekehrt wird in sich.

Diese Zusammenstimmung der politischen Revolutionen mit dem Auftreten der Philosophie werden wir im Allgemeinen angeben. Wir werden es aber nicht so darstellen, als ob die Ursache dies wäre und die Wirkung jenes.

In Beziehung auf das Politische kann ferner gefragt werden, in welcher Verfassung Philosophie überhaupt auftritt. Da ist zu sagen, daß sie überhaupt nur stattfindet, wo Freiheit des Geistes Prinzip ist. In der orientalischen Welt, wo teils die Freiheit nur untergehen kann, teils nur Willkür herrscht, ist keine Philosophie vorhanden und kann keine vorhanden sein. Es bleibt da bei ganz allgemeinen Abstraktionen. Erst wo der Geist als frei sich

bewußt wird, kann Philosophie eintreten. Die Freiheit ist die wesentliche Grundlage des Daseins, die Freiheit bringt sich eine Welt hervor. In solchem Zustande nur kann auch die Form zu diesem Inhalt hervorkommen, und die Form der Freiheit, d. h. die angemessenste, reinste Form für die Freiheit, das ist der Gedanke. Er ist das schlechthin Allgemeine, das an sich Freie. So werden wir sehen, daß in der griechischen Welt der eigentliche Anfang der Philosophie sich hervorbringt; und in der germanischen Welt, wo das Prinzip des Christentums vorhanden ist, d. h. ein Prinzip, das selbst Freiheit des Geistes ist — (Christus hat die Welt befreit; dies Befreien ist wesentlich durch den Geist), — in diesem Zustand der höheren Freiheit also ist der Ort, wo notwendig die Philosophie eintreten muß. Eben in dieser germanischen Welt tritt der Gedanke zuletzt mit solchem Übergewicht des Bewußtseins hervor, daß er es wird und zuletzt ist, der die politische Welt, die Verfassung bestimmt, die Revolutionen, die Umgestaltungen des Staates bewirkt, — daß der Gedanke es wesentlich ist, der die Sache, das Recht usw. aus sich bestimmt.

Das sind die allgemeinen Gesichtspunkte, die dem Verhältnis der Philosophie zu dem Politischen zu Grunde liegen.

II.

Wir können die Philosophie auch im Verhältnis zur Kunstgeschichte betrachten. Die Kunst erscheint zusammen mit Philosophie und Religion. Die schöne, freie Kunst tritt gleichzeitig mit der Philosophie oder auch kurz vor ihr ein, wenn das gesunde wirkliche Leben der Völker sich nicht mehr in seinem Dasein befriedigt. Die Kunst hat auch Ideelles zu ihrem Zweck. So hat die griechische Kunst ihre Blüte zu gleicher Zeit mit der griechischen Philosophie. Die Ungenügsamkeit des Lebens schafft sich ein Reich der Idealität, ein Reich der Ideen, als Begriffe oder als Anschauungen. Die intellegible Welt der Philosophie ist nur noch abstrakter als die ideale der Kunst. So sehen wir auch im 15. Jahrhundert, bei dieser Umwälzung, diesem Vorübergehen des feudalen Wesens, die Kunst frei für sich auftreten. — Die Kunst scheint eine Beförderung der Religion zu sein; sie hat aber im Geheimen dieselbe Stellung zur Religion wie die Philosophie. Ihr Zweck ist, daß der Mensch aus sich erzeuge und andere

Gestaltungen erzeuge als die Religion, Gestaltungen, die befriedigender für den Menschengeist sein sollen, als die Befriedigung ist, die die Religiosität gewährt.

III.

Das Weitere, worüber wir eine ausführlichere Bemerkung machen wollen, ist das Verhältnis der Philosophie zur Religion, und zwar wie es sich in der Geschichte macht. Wenn wir es auffassen, wie es in der Geschichte sich macht, so scheinen diese beiden Mächte, die Macht des Gedankens und die der Religion, feindselig gegeneinander zu sein. Allein an und für sich müssen sie miteinander übereinstimmen. Denn in der Religion haben die Völker das niedergelegt, was sie sich als das Wesen der Welt, der Natur und des Geistes, als die Substanz von Allem vorstellen. Was das Wahrhafte sei in der Welt, das haben die Völker in der Religion niedergelegt. In ihr erhebt sich der Mensch über seine Partikularität, über seine Not, stärkt sich in dem, was absolute Wahrheit ist, genießt den Umgang mit dem Absoluten. Die Andacht ist aber nur ein Hindenken. Die Philosophie ist ein Denken dessen, was an und für sich wahr ist. Beide haben so einen Gegenstand, einen Zweck. Indem das Wahre, das an und für sich Wahre Eines ist, so müssen Religion und Philosophie einen Inhalt haben. Das Verhältnis beider aber, wie es in der Geschichte sich zeigt, ist durchaus feindselig.

Die Geschichte der Philosophie stellt dar die Geschichte des Kampfes des freien Gedankens mit der Autorität der Volksreligion, der Kirche, mit dem, was wir positive Religion überhaupt nennen. Diese Feindseligkeit, diesen Gegensatz sehen wir schon in Griechenland; wir sehen den Sokrates den Giftbecher trinken; viele andere Philosophen wurden verbannt wegen Irreligiosität. Ebenso ist dieser Gegensatz in der germanischen Welt aufgebrochen; wir sehen die Feindseligkeit zwischen der christlichen Kirche und dem freien Gedanken fortgehen zu Hohn und Spott auf der einen und dem Scheiterhaufen auf der anderen Seite. Übrigens wird auch noch heute die Stellung beider unbestimmt aufgefaßt.

Dieser Gegensatz ist von mannigfacher Art; die Natur dieses Gegensatzes bietet viele Seiten dar. Dies mag im Allgemeinen gesagt sein: Wir können ihn nach zwei

Seiten hin auffassen. α) Nach der einen Seite scheint er den Inhalt zu betreffen. In der christlichen Religion ist z. B. von einer Erbsünde die Rede, d. i. von einem Unglück für alle Menschen, welches gekommen sei durch die Handlung eines einzelnen Menschenpaares, — ein Geschichtliches, was nur einmal so geschehen ist und was sich so fortgepflanzt hat, wie etwa natürliche Krankheiten sich forterben in einer Familie und sich austoben jenseits des Geistes und Willens. Diesem Inhalte gegenüber sehen wir den philosophischen Gedanken sich setzen. Insofern also scheint die Philosophie mit dem Inhalt der Religion in Widerspruch zu sein. Nach dieser Seite, daß die Philosophie den Inhalt der Religion anzugreifen scheint, muß aber ein Unterschied gemacht werden zwischen dem, was wirklich Inhalt ist, und dem, was als Form erscheint und zu betrachten ist. Die Form erscheint da leicht als ein Inhalt, schlägt sich zum Inhalt über. Wenn wir hier das Böse und dann eine Handlung haben, die nur einmal geschehen ist, so kann es wohl sein, daß die Philosophie sich diesen Bestimmungen entgegensetzt, aber nur, insofern sie dieselben faßt als Form. Aber der wesentliche Inhalt ist, daß das Böse als solches im Geiste seinen Grund habe, nicht in einer einmaligen Handlung und nicht in einer gemeinen äußerlichen Natürlichkeit. — In dieser Rücksicht also muß Inhalt und Form unterschieden werden.

β) Aber es ist noch eine andere Seite, nach welcher dieser Gegensatz erscheint, eine Seite, die sogleich als die formelle genommen wird. Das ist die Form der Autorität. Nach dieser Seite ist die Religion positiv. Da ist das Prinzip der Freiheit des Gedankens das, was die Philosophie geltend macht gegen die Form der Autorität. Wenn dieser Zwiespalt das Letzte wäre, so wäre das ein unseliges Geschick, was in den Menschengeist gelegt sei. Die Religion ist dem Menschen heilig, aber ebenso heilig ist ihm die Vernunft, die freie Einsicht. Es ist da die Frage nach der Versöhnung dieser beiden Seiten, nach der Vermittlung des Streites, der so alt zu sein scheint wie die Philosophie selbst.

Es gibt falsche Vermittlungen, die eine Ruhe herstellen. Die Ruhe kann überhaupt auf zweierlei Weise hergestellt werden, entweder dadurch, daß die eine Seite sich aufgibt, so daß die andere vorherrschend ist, oder dadurch, daß

beide ruhig ihren Weg für sich gehen, beide als abgesonderte Sphären für sich sich halten. Dies Zweite ist oft so vorgestellt worden, daß der Philosophie zur Pflicht gemacht sei, die Religion ihren Weg gehen zu lassen; sie solle zwar für sich Freiheit haben, aber sie solle die Religion unangetastet lassen. Aber der Menschengeist, die Vernunft ist intolerant; sie kann nichts neben sich leiden. Es ist ein Bedürfnis der Philosophie und der Religion; beide haben es mit dem, was absolut wahr ist, mit dem Innersten zu tun. Da kann es nicht zwei Innerste geben, es können nicht zwei Innerste nebeneinander sein; das Innerste ist nur eins. Beide aber behaupten, das Innerste zu sein. Der Zusammenstoß beider und der Zwist beider ist daher unvermeidlich. Daß beide ihren Weg für sich gehen könnten, ist also bloß eine Täuschung, mit der man den Zwist verbergen will, eine Täuschung, die oft gebraucht worden ist, um der Philosophie Ruhe vor den Angriffen der Kirche zu verschaffen, damit man die Philosophie gewähren ließe. Es ist eine falsche Vorstellung; es kann nur eine Wahrheit geben.

Die andere Weise der Ruhe wäre, daß die Vernunft sich dem Glauben unterwerfe. Der Versuch hierzu ist noch häufiger gemacht worden.

[Sechste Stunde:]

In der scholastischen Philosophie sehen wir vornehmlich diese Stellung, daß die Philosophie im Dienste der Kirche ist. Da ist die Philosophie nur formell; sie hat ein Gegebenes zur Voraussetzung; die Wahrheit ist als ein Festes für sich vorhanden, und die Philosophie hat nur die Aufgabe, darüber zu räsonnieren. Das Denken ist teils nur formal, eben in Hinsicht der Grundlage; teils bezieht es sich, wenn es sich um den Inhalt handelt, nur auf Untergeordnetes, das von der Kirche freigelassen ist. Da also sehen wir die Vernunft wesentlich in dem Dienste der Kirche. Die Philosophie ist das Formale des kirchlichen Glaubens. Man muß sich aber nicht vorstellen, daß das Denken in Knechtschaft gewesen sei. Denn daß das Denken auch als übereinstimmend mit den Grundlehren der Kirche sich zeigt, das ist kein Beweis, daß das Denken im Dienste der Kirche gewesen sei und nicht selbst diese Resultate gefunden habe. Im ganzen ist aber das Philosophieren mehr unfrei, mehr im Dienste der Kirche gewesen als frei für sich.

Insofern nun aber das Denken freier für sich, räsonnierender Verstand wird, so hat es auch gleich die Stellung, daß seine Resultate abweichend sind von den Lehren der Kirche. Diese Möglichkeit wird besonders zugegeben, indem man sagt, daß die Vernunft sich gehen lasse, daß es zufällig sei, ob sie das Rechte, die Wahrheit finde, ja daß es wahrscheinlicher sei, daß sie auf Abwege gerate. So ist denn die Stellung vorgekommen, daß die räsonnierende Vernunft andere Sätze als die der Kirche gefunden hat; und diese Verschiedenheit ist auch anerkannt worden. Da wurde gesagt: Zwar beweise die Philosophie dieses und jenes, was den Satzungen der Kirche gerade entgegengesetzt sei; und diesen Widerspruch sehe die Vernunft auch ein; aber weil sie der Kirche widerspräche, so unterwerfe sie sich dem Glauben. Diese Wendung hat eine Zeitlang das Philosophieren genommen und damit den (äußerlichen) Frieden mit der Kirche zu bewahren gesucht. So haben *Vanini*, *Galilei*, *Bayle* u. a. zwar über die Lehren der Kirche gezweifelt und sind in Gegensatz gegen den Glauben gekommen, aber sie haben versichert, daß die Vernunft sich dem Glauben unterwerfen müsse, und haben sich auch unterworfen. Aber *Vanini* z. B. wurde verbrannt. Was geschehen ist, ist dies, daß man solchen Versicherungen, sich der Kirche zu unterwerfen, keinen Glauben geschenkt, sondern Heuchelei darin gefunden hat. Es ist eigentümlich, daß die Kirche, da sie doch selbst auf Autorität beruht, erklärt hat, daß wenn man durch Denken zu einer Einsicht gekommen sei, die den Satzungen der Kirche widerspricht, es unmöglich sei, sich zu unterwerfen, d. h. daß es nicht möglich sei, diese Einsicht in der Tat wieder aufzugeben. Die Kirche hat also selbst eine solche Unterwerfung unter die Autorität nicht angenommen, eine solche Unterwerfung des Denkens, das sich bis zur bestimmten Einsicht ausgebildet hat. Sie hat damit selbst den Gegensatz von Glaube und Einsicht für unauflöslich erklärt. In diesem Zwiespalt beruft sich die Kirche zuletzt bloß auf Autorität und fordert Unterwerfung unter die bloße Autorität; sie will das Höchste sein. Und doch will sie ein bloßes Unterwerfen nicht gelten lassen; sie fordert nicht nur Unterwerfung, sondern will das Denken, Räsonnieren usf. überhaupt gar nicht gelten lassen. Diese Vermittlung, diese Art der Versöhnung, daß die Vernunft dem Glauben oder der Form der Autorität

sich unterwerfen solle, ist zwar zur Erscheinung gekommen; aber sie ist nicht bleibend, ist keine wahrhafte Weise der Versöhnung. Die unendliche Elastizität der Vernunft, wenn einmal die Fittiche des Denkens erstarkt sind, so läßt sie sich nicht unterdrücken. Die denkende Vernunft führt sich aus und ruht nicht, weder in dem Gegensatz gegen die bloßen Prätensionen des Glaubens, noch für sich selbst; sie muß zum Ziele kommen. In ihrer Befriedigung muß die Befriedigung liegen, sich versöhnt zu finden mit dem, was der Glaube der Völker ist, der aus dem freien Geiste entspringt. Die christliche Religion ist ohnehin Religion des Geistes. Die höchste Autorität darin ist, daß der Geist dem Geist Zeugnis gebe. Es ist die Religion des heiligen Geistes, den Christus verkündet und von dem er gesagt hat, daß er seine Apostel erst nach seinem Tode, nach seinem Abschied von der Welt der sinnlichen Einzelheit, in die Wahrheit einführen werde. Dieser Geist des Menschen, der dem göttlichen Geist Zeugnis gibt, ist wesentlich auch der Geist in der Form des Denkens. Die Vernunft hat hier ein doppeltes Recht, nicht nur ein Recht, das sie auf sich gründet, sondern auch ein Recht auf die Religion durch die Religion selbst, und zwar eben auf diejenige, innerhalb derer die Philosophie erschienen und mit der sie in Gegensatz treten soll. Sie hat die Berechtigung, sich in sich zu ergehen, und die Überzeugung, daß es zur Versöhnung kommen muß mit der Religion. Sie soll ihre höchste Bewährung haben durch das Zeugnis des Geistes selbst. — Die Form der Versöhnung durch Unterwerfung ist es also nicht, die zum Ziele geführt hat.

Auf der anderen Seite steht die Form der Aussöhnung, daß die Religion das, was an ihr positiv genannt wird, also sowohl das, was Inhalt zu sein scheint, als auch das, was die Form der Autorität hat, — daß sie dies Positive für sich selbst aufgibt. Das haben wir besonders im Zeitalter des Rationalismus, in der Aufklärung gesehen. Da ist auch in gewisser Weise Versöhnung mit der Vernunft vorhanden gewesen. Das war rationalistische, aufgeklärte, sogenannte vernünftige Religion, d. h. aber nichts Anderes, als daß die Grundlehren der Religion selbst aufgegeben wurden, so daß nur oberflächliche allgemeine Lehren geblieben sind, z. B. daß ein Gott sei, daß ein Mensch, Christus, die Gebote Gottes zu lehren, und insofern als göttlicher Mensch er-

schienen sei usf. Diese Versöhnung ist so nur im Allgemeinen, nur oberflächlich geschehen. Die Religion, die sich mit solchem Inhalt begnügt, ist so schaal wie auch solche Philosophie. Zum Positiven rechnet der Verstand Alles, was ihm nicht angemessen erscheint. Aber dann ist es die Philosophie, die sich des wahrhaft Positiven, was man in der Aufklärung mystische Lehren genannt hat, annimmt und es erkennt. Die Philosophie ist es dann, die die tieferen Lehren, diese Mysterien der Religion, d. h. die spekulativen Lehren, Lehren der Vernunft rechtfertigt. In jener Versöhnung, wo Alles platt und eben ist, findet sich weder die Tiefe der Religiosität noch die Tiefe der denkenden Vernunft befriedigt.

Diese Formen werden uns in der Geschichte der Philosophie näher beschäftigen. Es sind falsche Aussöhnungen. Bei dem feindseligen Verhältnis beider Seiten und bei den falschen Ausgleichungen haben wir uns an diesen Schein nicht zu halten, sondern die Sache zu betrachten. Wenn wir uns nur an die Feindseligkeit halten, uns bloß auf die Erscheinungen des Gegensatzes beschränken, so haben wir nur ein trübes Gebiet, und wenn wir uns an die falsche Versöhnung machen, nur eine oberflächliche Existenz vor uns. Die Geschichte der Philosophie ist selbst philosophisch, wir haben in ihr philosophisch zu verfahren. Sie gibt uns an, daß die Prinzipien der Religion und der Philosophie übereinstimmen und daß der Fortgang der Philosophie und Religion gleichmäßig ist, wie bei dem Verhältnis von Staat und Philosophie. Wir werden also bei der Religion uns nicht an die Entzweiung und falschen Aussöhnungen halten. Religion und Philosophie haben denselben Geist, dasselbe geistige Prinzip unbewußt zu ihrer Grundlage. Griechische Religion und griechische Philosophie haben ein Prinzip; ebenso sind die christliche Religion und die christliche Philosophie ein gemeinschaftlicher Fortgang. Diese Übereinstimmung, die für uns an sich vorhanden ist, enthält die Möglichkeit, daß sie sich auch in der Geschichte vom Bewußtsein des Gegensatzes zu dem der Übereinstimmung forttreiben, daß sie zu wirklicher Versöhnung kommen.

Indem wir hiermit den Hauptgesichtspunkt angegeben haben, so gehen wir weiter. Es kann aber bei dem Gegensatz von Religion und Philosophie noch eine Form erwähnt

werden, nämlich die, nach welcher die Philosophie Weltweisheit genannt worden ist.

γ) Indem man die Religion in Gegensatz gegen die Welt gestellt hat, so erscheint die Philosophie auf Seiten der Welt. Die Neueren haben daher den Namen der Weltweisheit wieder hervorgesucht. Das, was damit zusammenhängt, beruht auf dem bestimmten, festen Gegensatz der Religion zum Weltlichen. Die Religion soll das Heilige, das Göttliche enthalten; davon wird unterschieden die Philosophie, die das Unheilige, Weltliche zum Inhalt habe; und es wird gefordert, daß das Leben für das Göttliche, das Bewußtsein des Heiligen das Herrschende, Überwiegende sei, dem die Weltlichkeit sich zu unterwerfen habe. Das können wir nun zwar als allgemeines Ziel ansehen, daß das Göttliche das Herrschende, Geltende sei über das Weltliche, ja im Weltlichen selbst, . . .

Die Versöhnung von diesem Geistigen und Weltlichen finden wir in der Form der Theokratie. Das Religiöse ist da das alle Kreise des Lebens Durchdringende, der Mittelpunkt, von dem alle anderen Punkte abhängig gemacht sind. Die anderen Kreise, die das Leben auseinanderhält, sind besondere Kreise; sie werden unter der Weltlichkeit zusammengefaßt. Darin ist die Hauptbestimmung, daß der subjektive Wille seine Geltung habe. Wenn dieser subjektive Wille zur Freiheit kommt, so will er gelten, aber er soll dies nicht. Dieser Eigenwille des Menschen soll vielmehr unterworfen sein dem Göttlichen, der geistigen Seite. Da tritt sogleich ein, daß der besondere Wille des Menschen sich regt und regen muß. Und dieser besondere menschliche Wille fängt sich überall an zu regen, und fängt auch in dem Mittelpunkt an sich zu regen, welchem das Heilige anvertraut, welchem die Kenntnis des Göttlichen in sein Bewußtsein gelegt ist. Das ist schlechthin beiden Seiten gemeinschaftlich. Die eine Seite der Theokratie ist die Priesterschaft (in Rom die Patrizier), die das Heiligtum in den Händen haben, die andere das Volk (die Plebejer). Indem nun auf der einen und auf der anderen Seite der subjektive Wille sich rührt, so artet die Idee der Theokratie, die als das Höchste erscheint, sogleich in Willkür und Unterdrückung aus.

Über diesen Gegensatz, wo die Herrschaft dessen, was das Göttliche sei, im Gegensatz gegen den individuellen

Willen erscheint, werden wir in der Geschichte der Philosophie zu handeln haben. Z. B. die platonische ‚Republik' steht auf diesem Standpunkt. — In Wahrheit muß sich die Weltlichkeit vielmehr für sich gestalten, in ihrem Elemente und Kreise das Göttliche, Geistige darstellen, und dies in allem Partikularen geltend machen. Das Göttliche muß im Weltlichen dargestellt sein, doch so, daß die subjektive Freiheit nicht unterdrückt ist. Insofern muß die Philosophie Weltweisheit genannt werden. Sie ist einerseits Weltweisheit, aber auch Weisheit des Göttlichen; sie weiß von Gott, sie hat sonst keinen anderen Inhalt als das, was das allein Wahre ist und was in der Form des wissenden Geistes lebendig wahr ist. Diesen Gegenstand hat die Philosophie, aber sie ist auch konkret, sie hat zum Gegenstand, daß dieses Geistige erscheine, sich Dasein gebe, sich realisiere, sich in Existenz gebe, die eben als das erscheint, was man weltlich genannt hat. Zu dieser Weltlichkeit muß das Geistige kommen; dazu gehört die Sittlichkeit, die Rechtlichkeit, die Moral der Völker. Das ist das Ideal in seiner Wirklichkeit. Diese Seite ist es wesentlich, die von der Philosophie erkannt wird, insofern die Philosophie nicht abstrakt ist, nicht nur bei dem Göttlichen sich befindet, sondern wesentlich insofern das Geistige sich ausbildet im menschlichen Geiste und der menschliche Geist seine Sphäre demselben angemessen macht. Insofern ist sie in Wahrheit Weltweisheit. Indem die Völker weise geworden sind in der Welt, so hat die Macht der Religion gegen sie nachgelassen. Indem die Menschen ein Bewußtsein über ihren Zustand erlangt haben, so hat die Macht der Kirche angefangen zu sinken. — Das ist die Versöhnung, die an sich vollbracht ist, so daß die Kirche, wenn sie sich als das Wesentliche, Vorherrschende für sich halten will, der eigentümlichen Kraft des Geistes entbehrt.

[Siebente Stunde:]

Insofern die Philosophie die Freiheit im Gegensatz gegen das Positive geltend macht, ist sie Weltweisheit. Die jenseitige Sphäre, die den Menschen der Last des Irdischen enthebt, ist die der Religion. Das Entgegengesetzte ist die Freiheit; Alles, was davon ausgeht, ist das Weltliche. Die Freiheit ist einerseits Willkür. Insofern aber die Freiheit in sich selber vernünftig ist, das Subjektive sich selbst be-

stimmt nach dem Vernünftigen, so hat die Freiheit, die damit aufhört, Willkür zu sein, das Wahrhafte in sich; oder indem die Freiheit diejenige ist, die das Vernünftige in sich faßt, so faßt sie das Göttliche in sich. Die Religion verliert so das äußerliche Verhältnis, die feste Autorität als solche zu sein; denn was vernünftig ist, erkennt die Freiheit in sich und aus sich. Damit ist die Form der Autorität verschwunden. Wenn nun die Philosophie im Gegensatz gegen die Religion auftritt, so ist, wie gesagt, vorauszusetzen, daß nur eine Vernunft, eine Idee ist, und daß dieser Gegensatz nur Erscheinung ist, indem sich die denkende Vernunft noch nicht in ihrer Tiefe erfaßt hat. Das Ziel der Philosophie ist selbst dann dieses, in sich den Geist, sein Wesen in seiner Tiefe zu fassen und in Harmonie sich zu finden mit der Tiefe, die die Religion in sich enthält. Die Geschichte, die die Entzweiung vorstellt, muß für uns, die wir den Begriff haben, das zeigen, was die Geschichte noch nicht ist, nämlich erstens, daß beide Prinzipien Eines sind, zweitens, daß selbst in der Entzweiung beider nur ein Prinzip zu Grunde liegt, da der Begriff in Einem wurzelt. Drittens muß die philosophische Geschichte den Gang der Versöhnung zeigen, das Hinführen zu dem Bewußtsein ihrer Einheit, — daß beide sich erkennen als dasselbe enthaltend. Die Philosophie kann die Religion erkennen und beurteilen; die Religion kann es nicht. Die Religion ist für die Empfindung, für die innere Vorstellung, für den tiefen Geist, der sich nur in der Vorstellung expliziert. Die Philosophie, da ihr Prinzip im Gedanken, faßt sich und ihr Anderes. Um der Versöhnung fähig zu sein, muß die Religion selbst sich zu Gedanken erheben. Wenn sie nur auf der Form der Innerlichkeit und der Vorstellung verharrt, dann ist das Schauspiel vorhanden, daß die Religion sich unversöhnbar zeigt. — Ebenso ist es mit dem Verhältnis der Philosophie zum Weltlichen. Wenn die Philosophie Weltweisheit genannt wird, so steht sie auf der Seite des Weltlichen, des Staats überhaupt. Wenn sie aber auch so auf die eine Seite hingestellt wird, so kann sie doch wieder der Gegensatz von dem sein, auf dessen Seite sie steht. Was wir Staat nennen, geht von der Freiheit aus. Es kann aber auch Willkür sein, Zufälligkeit im Wollen. Was von der Willkür ausgeht, meinen wir, sei zufällig in Ansehung des Staates. Es scheint aber nur von der Willkür auszugehen. Ob es schon vom

Schein ausgeht, so kann doch der Schein das Vernünftige enthalten. Der Staat ist das Gesetz der Freiheit. Es kann zwar die Entzweiung vorkommen, daß die Philosophie der vorhandenen Weltlichkeit sich gegenüberstellt, d. h. daß sie als revolutionäres Prinzip erscheint. Indem die Philosophie die Sache in der Form des Gedankens faßt, so faßt sie sie in der Form der Allgemeinheit, des Substantiellen. So kann sie allerdings dem entgegengesetzt sein, was ist. Der Inhalt der Philosophie ist dann die Freiheit der Vernunft als entgegengesetzt der Freiheit der Willkürlichkeit. Aber die Geschichte drängt sich von selbst hin zu dem Wesentlichen, zu dem Gedanken, zu dem, was an und für sich wahr ist; und das ist der Staat, das vernünftige Weltliche. Nur insofern dieser nicht dem Vernünftigen, dem Gedanken, Begriff der Sache entspricht, tritt mit ihm auch die Philosophie in Gegensatz. Aber die Geschichte zeigt, wie gesagt, die Versöhnung.

Das Ziel des Gedankens ist, sich im Inhalte der Religion zu finden und ebenso in der weltlichen Wirklichkeit. Ist dies erreicht, so ist die Versöhnung geschehen. Das ist das Ziel der Geschichte, daß die Welt vernünftig sei, wie in ihrer Tiefe, so in ihrer Wirklichkeit, und daß die Philosophie dies wisse.

Dies mag hinreichen über den Zusammenhang der Philosophie mit den anderen Zweigen des Geistes. Das weitere Konkrete hängt auch damit zusammen, aber nicht unmittelbar mit der Philosophie. Es hat direkte Beziehung auf das Prinzip des Staates und so auf den daseienden Begriff.

Dritter Teil der Einleitung.

Anfang, Einteilung und Quellen der Geschichte der Philosophie.

Wo der Anfang zu machen ist, liegt in dem bereits Gesagten. Die Philosophie hat zu ihrem Gegenstand das, was ist, zu denken, in der Form des Gedankens aufzufassen. Was wir in der Weltgeschichte antreffen von dem, was als Wesen gilt, können wir im Allgemeinen unter religiöser Form begreifen. Näher ist es in der Form der Vorstellung vorhanden, in der Phantasie. Das Bewußtsein über das Wesen des Geistes hat sich ausgesprochen in dem, was wir

mythologische Formen nennen, als Theogonie und Kosmogonie. Wenn der Gegenstand der Philosophie das Wesen ist, so haben die Völker das Wesen ausgesprochen in solchen Gestalten, die nicht in Form der Philosophie, des Gedankens sind. Die das Wahre ausgesprochen haben, sind die Poeten gewesen, — Poeten im höheren Sinn, nicht Poeten, die einen Stoff vor sich haben in Form des Verstandes, als einen prosaischen Gedanken, und die den Gehalt zurückzuführen haben zur Form der Poesie, sondern solche, die ursprüngliche Dichter sind, ursprüngliche Propheten, d. h. daß sie das unmittelbar sagen, was das Innere ist. Da könnte es scheinen, daß die Philosophie diese Wahrheiten, die in diesen Gestalten beginnen, in der Mythologie und in den Handlungen des Kultus, daß also die Geschichte der Philosophie diesen Inhalt aufnähme, daß sie sich diesen gäbe, und herauszupräparieren habe, was in den mythologischen Vorstellungen enthalten ist. Da haben wir indische, persische, griechische Mythologie. Wir finden einen Anklang an das darin, was uns bestimmte Wahrheit ist. Es ist aber unter den Mythologen Streit, wie sie behandelt werden soll. Diejenigen, die ahnen, daß Vernunft darin ist und sie zu explizieren suchen, denen hat man es übel genommen. Daß da Zufälligkeiten vorgekommen sind, geht uns nichts an. Das aber ist anzuerkennen, daß die Mythologieen einen Ursprung aus dem Geist haben. Das Wesentliche ist, daß die Vernunft an sich darin zum Bewußtsein gekommen. Der Glaube, der Aberglaube, die willkürlich zu dichten scheinen, daß sie mit Vernunft dichten, ist anzuerkennen. Wir haben aber nicht erst zu sehen nach dem Gedanken, der darin steckt, nach der Wahrheit, die darin eingehüllt ist. Unser Geschäft ist es nicht, solche Wahrheiten, die enthalten sind oder ausgesprochen sind in solchen Gebilden, zu reduzieren auf die Form des Gedankens, sondern wir haben nur das aufzunehmen, wo der Gedanke schon in Form des Gedankens ist. Wir haben es mit dem klaren Bewußtsein, d. h. dem denkenden Bewußtsein der Völker zu tun. Aristoteles sagt: „Mit denjenigen, welche auf mythologische Weise philosophieren, ist nicht der Mühe wert, sich abzugeben". — Auch Platon hat mythisch philosophiert. Das rühmt man an ihm, daß er Vieles in Form des Bildes der Vorstellung nahe gebracht hat. Zum Teil gehört dies der wenigen Energie des Gedankens an, sich

seiner bewußt zu werden. Es ist nicht ein Fortschritt im Philosophieren. Entweder haben wir ein reines Kunstwerk, oder Philosophie, Gedanken als solche. Bequem ist es freilich für den Philosophen sein Prinzip im Bilde zu fassen, und bequem ist es auch für das Auffassen. — Wir lassen die Religion als solche, das Mythologische usw. bei Seite und fangen da an, wo der Inhalt sich in Form des Gedankens gefaßt hat. Alles Spielerische achten wir nicht als etwas Hohes, sondern als etwas gegen die Form des Gedankens tiefer Stehendes. Es ist uns um die Gedanken zu tun, insofern sie heraus sind. Indem wir dann den Gedanken bestimmen, begegnet uns zuerst der Orient. Hier können die Anfänge der Philosophie freilich nur dürftig und ganz abstrakt sein.

[Achte Stunde:]

Die orientalische Philosophie begegnet uns also zuerst. Wir können sie als den ersten Teil, also als wirkliche Philosophie ansehen, können sie aber auch als vorausgeschickt, als Voraussetzung der Philosophie ansehen, und machen den Anfang erst mit der griechischen Philosophie. Der andere Teil ist dann die germanische Philosophie.

Im Orientalischen haben wir ungeheure Gestaltungen von Staaten und Religionen, Wissenschaften und Kenntnissen ausgearbeitet vor uns. In dem orientalischen Staate ist das Allgemeine, das gediegene Substantielle so sehr das Herrschende, Überwiegende, daß das freie Denken, die Subjektivität, die subjektive Freiheit, die Freiheit des Individuums ein Zurückgesetztes ist. So haben wir hier die Substantialität auf der einen Seite, und auf der anderen Seite die Subjektivität, die Willkür, den Willen des Individuums; aber diese Seite, die das Konkrete ausmacht, ist darin wesentlich in der Form der Äußerlichkeit, in der Form der Zufälligkeit, der Akzidentalität gegen die Substanz. Wir haben hier den Taumel, den ungeheuren Kontrast von dem Tiefsten, Allgemeinsten herüber zu dem Äußerlichsten. Diese Ruhe, die in Maßen ist, daß das Allgemeine sich selbst begrenzt und so für sich im Dasein sich als konkret zeigt, dieses Konkrete, die wahrhafte Mitte ist eben das, was hier mangelt. Bei der Ausbildung der orientalischen Welt finden wir wohl auch Philosophieren, ja das tiefste Philosophieren. Wir finden das Denken in seiner äußersten

Abstraktion sich bewegen und seine Figuren ziehen. Aber indem es nur so das Tiefste bleibt, so bleibt es abstrakt. — Solche ganz allgemeinen Abstraktionen finden sich im Orient, und sie sind auch bemerklich zu machen; aber sie dringen nicht ein in das Existierende, sie beleben, befeuchten das Existierende nicht. Damit aber bleiben sie ganz abstrakt, gewinnen nicht aus der Welt die Bestimmungen und Gestaltung. Man kann also sagen: es wird hier überhaupt nicht begriffen; der Gedanke bleibt abstrakt, geht nicht zum Begreifen fort. — Hier werden wir der chinesischen und der indischen Philosophie erwähnen, aber nur in der Kürze.

Die eigentliche Philosophie beginnt für uns in Griechenland. Da beginnt Maß und Klarheit, — das sich selbst bestimmende Allgemeine, wodurch es eben zum Begriff wird. Dieser Begriff, der vereinigt sich nun mit dem Dasein, zeigt sich so als sich vereinigend mit dem Konkreten der geistigen und sinnlichen Welt, als durch Begriffe begreifend. Die Welt in ihrem Dasein, die Gestaltungen der Welt sind da nicht bloßer Schmuck für das Substantielle; es ist nicht bloß ein Akzidentelles an demselben, nicht bloß ein Fliehendes, noch auch weiter nichts als ein Nichtiges. Sondern dem Griechen ist wohl in seiner Welt; er fühlt sich einheimisch in derselben, und der Begriff ist einheimisch in der Gegenwart, der Begriff ist identisch mit ihr. Die griechische Philosophie ist eben deswegen plastisch, bildet sich zu einem Ganzen aus. Der Gedanke zieht sich nicht zurück von dem, was konkret ist. Hier haben wir den Gedanken als den Begriff. In dem freien griechischen Leben zeigt sich der Begriff als frei und denkt sich.

Wir werden darin drei Hauptperioden machen; die erste ist die, die von Thales anfängt und bis Sokrates geht. Diese fängt von der äußern Natur oder von der Bestimmtheit als Naturbestimmtheit, von der Bestimmtheit des Gedankens in seiner natürlichen Gestalt an; oder auch umgekehrt: die Philosophie fängt mit dem Abstrakten an. Der Begriff vollendet sich in Anaxagoras, Sokrates und seinen Schülern zur Idee, zum Subjektiven des Begriffs und so zum Konkreten, zum sich bestimmenden, zum sich bestimmen wollenden Begriff. Die zweite Periode ist die Philosophie der römischen Welt, — der Gegensatz des sich bestimmenden (bestimmten) Begriffes; und die dritte die

alexandrinische oder die neuplatonische Philosophie, in welcher sich der Begriff zu einer intelligibeln Welt vollendet. Der Gedanke, der hier auch von der Abstraktion angefangen hat, der seine Bestimmtheit in der Natur gehabt hat, dieser vollendet sich zu einer intelligibeln Welt.

Das Zweite im Allgemeinen ist die germanische Philosophie, die Philosophie im Christentum. Dazwischen, daß eigentliche Philosophie auftritt, zwischen dem Anfang des Christentums nach der heidnischen Philosophie und der christlichen Philosophie als solcher, liegt die Periode der Gärung. Der Gang in der griechischen Philosophie ist ganz naiv und unbefangen; es wird da begriffen, es soll bestimmtes Begreifen werden. Das Begreifen ist bestimmt, führt sich durch, bis es sich zu einer Welt vollendet. Der Ausgangspunkt in der griechischen Welt ist die Religion und Mythologie einerseits, und andererseits die äußerliche Natur, die der denkende Mensch vor sich hat. Es sind Phantasie- und Naturgestaltungen, die das Göttliche darstellen sollen. In der christlichen Philosophie ist aber der Gang ganz anderer Art. Da ist das Prinzip, der Gegenstand des Interesses sogleich das Innere selbst, die konkrete Innerlichkeit, die konkrete Welt des Geistes, die konkrete intelligible Welt, die versöhnte Welt. Hier hat also das Denken einen ganz anderen Ausgangspunkt. Was das Denken sucht, ist vollbracht, — eine versöhnte Welt, eine göttliche Welt, die realisierte geistige Welt, das Reich Gottes auf Erden. Da ist es nur darum zu tun, diese geistige Welt, dies Wahrhafte zu erfassen, sie in die Form des Gedankens überzusetzen. — Das Denken ist daher zunächst im Dienst einer nur vorhandenen, gesetzten Wahrheit. Das Denken ist insofern nicht in der Freiheit. (Es fallen auch noch andere philosophische Erscheinungen ein, die außerhalb der christlichen Welt liegen, wie die Philosophie unter den Arabern und Juden, die aber die Selbständigkeit nicht haben, um uns dafür zu interessieren.) Auf diese Zeit, wo das Denken weiß, es hat die substantielle Wahrheit vor sich und macht sie zum Gegenstand seiner selbst, folgt die Zeit der Gärung, des Gegensatzes dieses Denkens gegen die substantielle Wahrheit, bis dann ein volles, klares Bewußtsein des Denkens über sich selbst entsteht, ein Bewußtsein über die Bestimmung des Denkens, über die Freiheit des Denkens, so daß das Denken nicht von einem

Vorausgesetzten, sondern von sich auszugehen und so Alles zu verstehen habe, so daß das Denken von nichts anfängt, wenn es auch von dem als Wahrheit Anerkannten anfinge, um von sich aus den Geist der Wahrheit der Welt zu haben. Das ist die Philosophie, die mit Descartes anfängt.

Was hier hinzugesetzt werden könnte, sind die Literatur und Quellen der Geschichte der Philosophie. Die eigentlichen Quellen sind die Werke der Philosophen selbst. Im Allgemeinen sind die Originalwerke selbst viel verständlicher als die Auszüge und Erklärungen derselben. Von den alten Philosophen haben wir teils nur Fragmente und müssen bei Anderen nachsehen, die darüber reflektiert haben. Die Hauptquellen sind die Originalwerke; das ist ein weitläufiges Studium und daher abschreckend. Man erwirbt sich aber bald den Takt, um eine Philosophie kennen zu lernen. Wir haben uns nur an die Prinzipien zu halten. Wenn wir erkannt haben, daß das Prinzip ungenügend ist, so wissen wir, daß die Durchführung um so ungenügender sein wird. Z. B. das Prinzip der Eleaten kann in einem gewissen Sinne genügen, nämlich für das mechanische Feld der Natur. Wenn sich ein solches Prinzip auch ausführt, so zeigt es sich, daß es noch ungenügend zum Vorschein kommt. Man erwirbt sich also bald einen Takt, wenn man die Werke der Philosophen studiert. Das Studium der Quellen hat den Vorteil, daß man die Bestimmungen im *status nascendi* kennen lernt. Im Allgemeinen sind in den Originalwerken die Ideen weit bestimmter und sehr viel leichter verständlich vorhanden. In den Originalwerken treten die Ideen noch mit einer gewissen Schüchternheit auf. Sie treten auf in ihrer Entstehung und Umgebung. In den späteren Werken ist dies breit und platt gemacht und enthält eine bestimmtere Gestalt, als in der es sich ausgesprochen hat.

Was die Werke der philosophischen Geschichtsschreibung betrifft, so findet man sie in jedem Kompendium angeführt. Das beste ist Wendts Auszug aus Tennemann; Asts Grundriß hat auch seine Vorzüge; Rixners Handbuch ist am besten, ausführlichsten, obzwar oft ins Unbedeutende gehend. Es läßt von mancher Seite Vieles zu wünschen übrig, hat aber den Vorteil, daß als Anhang zu

jedem Band Zitate aus den verschiedenen philosophischen Schriftstellern gegeben sind.

Die älteste Geschichte der Philosophie in unserer Zeit ist die von *Stanley*, zu Anfang des vorigen Jahrhunderts. Sie ist ganz in dem Sinne geschrieben, in dem *Diogenes Laërtius* geschrieben hat. Sie enthält keine Quellen, der Stoff ist nur zusammengetragen. Sie geht nur bis auf eine gewisse Zeit, nämlich bis zum Eintritt des Christentums. Obwohl das Werk zu Anfang des 18. Jahrhunderts geschrieben ist, geht es nicht weiter, aus dem Grunde nämlich, daß nur die Alten, Griechen und Römer (die Orientalen nicht) eigentliche philosophische Schulen gehabt hätten, daß also Philosophie nur Sache der Heiden gewesen wäre, dagegen im Christentum die Wahrheit in Form und als Inhalt der Religion vorgetragen würde und nicht mehr gesucht zu werden brauchte durch die freie, von sich ausgehende oder, wie man gesagt hat, sich selbst überlassene Vernunft. Im Christentum seien keine besonderen philosophischen Systeme auszuführen; die scholastische Philosophie stehe innerhalb des Christentums. Bei der Wiederauflebung der Wissenschaften sind zwar die alten Philosophen wieder hervorgezogen worden; aber dies war nur eine Wiederholung, nichts eigentlich Neues. Im Mittelalter war Philosophie und Theologie nicht getrennt. Die Philosophie, die in Descartes begonnen hatte, war noch zu jung, als daß schon von ihr Notiz genommen werden konnte.

Ein sehr berühmtes Werk ist *Bruckeri Historia critica philosophiae, Lipsiae* 1742ff. Der letzte Band erschien 1767. Hier hat man eine Menge von Material, das aber sehr wenig hergibt. Dieses Werk ist sehr unhistorisch, es ist nicht eine reine Darstellung der Philosophien aus den Quellen, sondern aus Schriften über die Philosophien, aus Dissertationen und sonstigen Schartheken, die damals in Europa geschrieben wurden. Bei der Geschichte der Philosophie ist das Schwerste, das Faktische rein darzustellen, sich nur historisch an das Herausfinden der ersten Grundsätze zu halten, keine modernen Reflexionen hineinzulegen. Die Alten sind so abstrakt, daß man nicht die Ruhe hat, es dabei zu lassen, was sie gesagt haben, sondern es explizieren will. So nimmt Brucker die Sätze der Alten oft für Prämissen, gibt aber die Konsequenzen, die er daraus nach der Wolffschen Philosophie deduziert, für geschichtlich aus.

Diese sind aber nicht geschichtliche Fakta. Man kann daher keine reine Darstellung der Geschichte der Philosophie darin finden.

Dann ist zu nennen Tiedemanns „Geist der spekulativen Philosophie". Der Verfasser hat den französischen Stil nachgeahmt, so daß das Werk steif zu lesen ist. Das Geschichtliche ist mit überflüssiger Ausführlichkeit zusammengetragen. Eigentlich philosophischer, spekulativer Geist ist wenig darin zu finden. Er behandelt das Spekulative als etwas ganz Äußerliches, als etwas, wofür er kein Interesse hat. Er hat die Auszüge gemacht aus Plato zu der Zweibrücker Ausgabe; und doch ist er ganz nur in der trockenen Verstandes-Notwendigkeit der Logik damaliger Zeit zu Hause. Wo es anfängt, spekulativ zu werden, da bricht er ab, da sagt er, es werde mystisch, sei längst widerlegt, wir wüßten es besser. Es ist übrigens ein Werk, das seine Verdienste hat; es enthält z. B. Auszüge aus manchen seltenen Büchern des Mittelalters, welche man sonst nicht findet; so aus den kaballistischen Werken der Juden.

Nach Tiedemann ist das „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie" von Buhle (in neun Bänden) zu nennen. (Dazu kommt seine „Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften", Göttingen 1800—1805, in sechs Bänden.) Die erste Anlage seines Lehrbuches war auf weniger Bände berechnet; die ältere Geschichte der Philosophie ist daher kurz und dürftig, besonders was das Philosophische betrifft, die spätere dagegen sehr weitläufig behandelt. Es ist manches Literarische darin, was interessant ist. Es zeigt sich ein scharfsinniger Kopf. Als Göttingscher Literator hat er viel schätzbare Auszüge aus seltenen Schriften gemacht, z. B. aus Jordanus Bruno, dessen Schriften verboten gewesen, ebenso von anderen Philosophen, deren Quellen nicht zugänglich sind.

Ein Hauptwerk ist Tennemanns „Geschichte der Philosophie", deren erster Band 1798 erschien. Es ist ein Werk, das infolge seines sehr großen Umfangs und einer sehr großen Ausführlichkeit kaum benutzt wird. Es bringt lange Auszüge aus den philosophischen Werken besonders der Alten; es ist aber auch über die scholastische Philosophie sehr ausführlich. Es ist ein unförmliches Werk und im Ganzen höchst geistlos verfaßt. Tennemann tut

sich viel zu gute auf seine Unparteilichkeit, und doch hat er vollkommen Partei ergriffen, nämlich vom kritischen Standpunkt aus gegen die Philosophie. Er steht auf dem Boden Kants, wo das subjektive Erkennen, das Subjekt die Hauptsache ist, so daß es keine Wahrheit und somit auch keine wahre Philosophie geben kann. Es ist ebenso behandelt, als wenn ein Geschichtsschreiber über die Insel Atlantis schreibt und hundert Auszüge liefert. Auch nimmt er es nicht genau. Er läßt den griechischen Text abdrucken und übersetzt ihn. Man findet aber, wenn man die griechische Stelle nachsieht, oft eine völlige Verkehrung des Sinnes; z. B. Aristoteles sagt: σῶμα, und Tennemann übersetzt: Mensch. Im Übrigen beruht sein Werk nur auf Kenntnis, nicht dem Begriff der Sache. So ist es geistlos.

Endlich ist Ritters „Geschichte der Philosophie" zu erwähnen. Die bisher erschienenen Teile sind mit großer Treue, Fleiß und Umsicht gearbeitet. Das Werk ist erst bis zur griechischen Philosophie gediehen.

Auf diese Werke war zu verweisen. Wir haben uns nun nicht weiter in die Literatur einzulassen; auch die zeitlichen Umstände usf., die äußerliche Seite ist uns zu weitschichtig. Wir müssen uns entschließen, uns darauf nicht näher einzulassen. Wir bleiben bei den Hauptumständen stehen. Unser Zweck ist, die Geschichte der Philosophie herauszuheben, indem wir vornehmlich das Prinzip einer jeden Philosophie betrachten.

SACHREGISTER

Abendland (Okzident) 231 ff., 237
Ägypter 44, 53
Allgemeine, das 30, 84, 97 ff., 223 f., 229, 240 f.
Allgemeinheit (des Geistes) 175 ff., 233 f., 266
Andacht 47, 168, 179, 185 ff., 288
— und Kultus 42 f., 67 f., 167 f., 180
Anfang s. Philosophie
Ansichsein 101 f., 105
Anthropomorphismus 52 f., 59, 171
ἀρχή 68, 142
Atom 128
Äußerlichkeit 37
Autorität 160, 164, 193 ff., 222, 289 ff.

Bedeutung 46, 80, 95 f.
Begriff 96 ff., 104, 239, 300
Bewußtsein 37, 46, 104
Bildung 41, 69 f., 87
—, wissenschaftliche 156 ff.
Brahma (Bruhma) 267 f.

Chinesen 13, 22, 213 ff., 218
Christentum 15 ff., 174, 303
consensus gentium 160, 222

δαιμόνιον 189
Dasein 103 ff.
Demut 179, 282
Denken 61, 81, 85 f., 121, 269
Despotismus 229 ff.
Dialektik 117, 126, 146. 217, 254
Ding 112
Dogmatik 198 f.
Dreieinigkeit 214
Dualismus 207
δύναμις 83, 101 f.

Einfachheit 277
Einfluß 148
Einleitung 10, 79 f., 93
Eklektizismus 130 ff., 279
Endliche, das 126, 182, 229 ff.
Entwicklung 32 ff., 70, 100 ff., 111 ff., 274, 277 f.
Epikuräismus s. Stoizismus
Erbsünde 289
Erfahrung 159
Erkennen 272
Erklärung 57 f.
Exegese 199
ex nihilo nihil fit 68, 143

Freiheit 63, 104 ff., 116 f., 144 f., 193 ff., 225, 229, 233 ff., 245, 286, 295 ff.
Freimaurer 55, 122, 211, 213
Furcht 229 ff.
Fürsichsein 106 ff., 109

Gedanke 81 ff., 95 ff., 120 ff., 140 f., 185 ff., 211 ff., 224 ff., 270 f., 287, 300
Gefühl 110, 121, 140, 198, 270
Gegenständlichkeit 47
Geist 22, 36 f., 64, 75, 104, 109 ff., 119, 175 ff., 181 ff., 197, 225, 266, 277 f.
— einer Zeit (eines Volkes) 39 ff., 148 ff., 154 f., 196, 284 ff.
—, seine Einheit mit der Natur 60 f., 226 ff.; s. Zeugnis
Gelehrsamkeit 25, 71, 89
Genie 282
Geschichte 14 ff., 21 ff., 79 ff., 85 ff.; s. Philosophie, System, Weltgeschichte

Glaube 177 f.; s. Vernunft
Gott 57, 59, 67, 83 f., 109 f., 114 f., 175 f., 187
Grund 31

Historische Tendenz 133 f., 281

Ich 83, 102 f., 240, 277
Idee 30 ff., 96 ff., 113 f., 145 f., 240, 300
Individuum als Sohn seiner Zeit 149, 278 f.

Juden 4, 122

Keim 102 ff., 106, 108 f.
Konkrete, das 30 f., 97 ff., 111 ff., 130, 139 ff.
Kua 215
Kunst 42, 47 f., 199, 287

Leben Gottes 109 ff.
Luxus 39, 152

Materie 115 f.
Meinung 25 ff., 86 ff., 122 f., 283
Menschenverstand, gesunder 199
Mensch und Tier 81 f., 121, 269
Modephilosophie 70
Möglichkeit 102
Mut der Wahrheit 5 f.
Mysterien 55 f., 191, 209 f., 293
Mythen Platos, die 54 f., 210 ff.
Mythologie 11, 52 ff., 168 ff., 202 ff., 298 f.

Nationalität 3
Natur (und Geist) 36, 104, 116, 266
Neuplatonische Philosophie 67, 131 f., 152, 203 ff., 243 f., 252, 280, 301
Nichts 231
Notwendigkeit 116 f., 145, 217
νοῦς 97, 239, 241, 243, 271
Nüchternheit des Denkens 28

Offenbarung (und Vernunft) 171 ff.
Orientalische Philosophie 45 f., 227 ff., 299 f.
Ormuzd und Ahriman 205 ff., 268

Philosophie 61, 118, 124, 149, 284
—, Begriff der 38 ff.
—, Geschichte der 6 ff., 11 ff., 21 ff., 80 ff., 117 ff., 146 f.
—, Anfang ihrer Geschichte 11, 24, 80, 223 ff., 265, 279, 297 f.
—, Begriff und Bestimmung ihrer Geschichte 10 f., 24 ff., 94 ff.
—, Geschichtliches Verhältnis der 147 ff.
—, Name der 9 f., 156 f.
— und Religion s. Religion
Phönix 217
Poesie 212, 216, 298
Politische Geschichte 40, 260 f.
Popularphilosophie 157, 219, 221 ff.
Preußen 4
Priesterbetrug 43, 52, 169

Rationalismus 191 f., 292
Raum 115 f.
Recht 63 f., 160
Religion 11, 42 ff., 156 ff., 160, 166 ff., 198, 269 f., 288 ff.

Scholastische Philosophie 192, 218, 254, 290
Seele 99, 103, 130
Sein 41, 129, 224
Selbstdenken 165 f., 196, 219 f.
Sklaverei 233 f.
Staat 16, 199 ff., 297
Stoizismus, Epikuräismus und Skeptizismus 130 ff., 239, 241, 247, 280
Subjektivität 141, 144, 242, 244 ff., 249, 299

Substantialität 299
Sünde (wider den Geist) 181
Sündenfall 170, 246
Supranaturalismus 191 f.
Symbol 55 ff., 87
System 32 ff., 118 f., 138
— und Geschichte der Philosophie 34 ff., 120, 139, 146, 278

Tao 215
Tat 13, 22, 36, 92, 113, 254, 262
Theogonie (und Kosmogonie) 47, 170, 298
Theokratie 200 f., 294
Theologie 87, 133 f., 194
—, natürliche 197 ff.
Tiefe 141
Tradition 13, 21 f.

Überzeugung 87 f., 195
Unparteilichkeit 134, 282, 305
Ursache und Wirkung 31, 41

Vermittlung 107
Vernunft 52, 104 ff., 123 f., 290 ff.
— und Glaube 86 f., 197 ff., 250
Verschiedenheit (Vielheit) der Philosophien 26 ff., 65, 85 f., 94 f., 117, 123 f., 271 ff.
Verstand (Verständlichkeit) 50 ff., 59, 198 f.
Verstehen 9, 30 f., 49 ff.
Vorsehung 122, 125, 273
Vorstellung 184 ff.

Wahrheit 14 f., 27, 29 f., 86 ff., 99 f.
Weisheit Gottes in der Natur 43 f., 172 f.
Weltgeist 13, 22, 92
—, seine Langsamkeit 61 ff., 238, 251
Weltgeschichte 91 f.
Weltweisheit 161, 165, 172, 201, 294 ff.
Wesen 83 f., 183
Widerlegung 107, 127 ff., 275 f.
Wiedererweckung alter Philosophien 72 f., 144
Willkür 117, 234
Wissenschaften 17, 40 f., 156 ff., 220
Wolffsche Philosophie 68, 256, 303
Wunder 176, 194

Yang und Yin 214 f.

Zeit 36 f.
Zeugnis des Geistes 45 f., 176 ff., 194 f.
Zukunft 278

PERSONENREGISTER

Abraham 59
Ananias 90
Anaxagoras 97, 239, 241, 300
Anaximander 68, 142
Aristoteles XI, 39, 54, 63, 101 f., 142 ff., 211 ff., 253, 258 f., 298, 305
Äschylus 216
Ast 259, 302
Augustus 88

Baco 252
Bayle 197, 291
Berosus 209
Böhme 252
Born 257
Brucker 68, 143, 256 f., 303 f.
Bruno 258, 304
Buhle 257 f., 304

Caesar 135
Canning 162
Cartesius s. Descartes
Christus 44 f., 63, 88, 90, 173 f., 176, 179 ff.. 194, 245, 287, 292
Cicero 63, 89, 162, 221 f.
Confucius s. Konfutse
Cosmus Medicis 73
Creuzer 170, 202 f., 205
Cumberland 208

Descartes 74, 136 ff., 164, 238, 252, 302 f.
Diogenes Laërtius 206, 255, 303
Dionys(ius) 40

Euklid 17
Euripides 216
Eusebius 208 f.

Fabricius 209
Fichte 74, 128
Ficinus 73
Fischer, Kuno IX
Flatt 141

Galilei 291
Gassendi 73
Gellert 44
Glockner XIV
Goethe 70, 112, 165, 216
von Griesheim X, XII f., XV, XIX
Grotius 160

Herder 13
Hermbstädt 161
Herodot 47, 261
Hesiod 47, 53, 190
Hiob 60
Hobbes 164
Hoffmeister IX
Homer 47, 52, 190, 216
Hotho XI ff., XVIII
Hube XI f., XVIII
Hueck XV, XIX

Jakobi 165, 210, 248
Josephus 209

Kampe X, XVI
Kant 305
Kassel 208
Kolumbus 174, 275
Konfutse 215

Leibniz 130, 137
Lipsius 73
Livius 261
Luther 177 f., 190

Mahomed 174
Marheineke 17
Michelet IX ff., XVIII f.
Moses 52, 174
Mutschmann 53

Newton 159

Odoaker 252
Olearius 255

Pascal 222
Paulus 90
Petrus 90
Philo 208
Pilatus 88
Plato 39 f., 52, 54 f., 57, 63, 74 f., 88, 131, 138, 144 f., 153, 189, 210 ff., 218, 253, 257 f., 260, 279, 298, 304
Plotin 251
Plutarch 206
Pomponatius 73
Proklus 252
Pythagoras 45, 163, 174, 213 f.

Ritter 69, 143, 305
Rixner 260, 302 f.
Rötscher 253

Salomon 122
Sanchuniathon 208
Scaliger 209
Schelling 259
Schiller 39, 70, 112, 123, 184, 194, 210, 216
Schlegel, Fr. 161, 201
Sextus Empiricus 53, 253
Smith 162
Sokrates 39, 56, 68, 153, 174, 189, 210, 239, 288, 300
Spinoza 130, 161, 164
Stanley 255 f., 303
Stieve XIII f., XIX
Syncellus 209

Tennemann 51, 69, 99, 135, 255, 258 f., 283, 302, 304 f.
Terenz 26
Thales 66, 68 f., 137, 141 ff., 163, 238, 251, 256, 300
Thukydides 261
Tiedemann 257, 304

Vanini 197, 291

Weltrich XIV, XIX
Wendt 255, 259, 302
Werner XIV f., XIX, 253

Xenophanes 52 f., 189

Zoroaster 174, 206, 267

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH

Die Hegel-Ausgaben der Philosophischen Bibliothek, Ergebnis der editorischen Arbeit von Lasson, Hoffmeister, Nicolin, Pöggeler, vereinigen von jeher Lesbarkeit – moderne Schreibung und Zeichensetzung – mit stetig weitergeführter kritischer Fundierung der Texte. Dieser doppelte Vorzug macht sie zum vielfach bewährten, zeitgemäßen Hilfsmittel für das Studium.

Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie. Herausgegeben von Georg Lasson. Nachdruck 1962 aus „Erste Druckschriften" 1928. IV, 116 S. Kart. 10,—

Glauben und Wissen. Hrsg. von Georg Lasson. Nachdruck 1962 aus „Erste Druckschriften" 1928. IV, 128 S. Kart. 10,—

System der Sittlichkeit. Herausgegeben von Georg Lasson. Nachdruck 1967 aus: „Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie". 2. Auflage von 1923. 93 S. Kart. 9,—

Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie. Hrsg. von Georg Lasson. Nachdruck 1967. VII, 392 S. Kart. 30,—

Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805—1806 herausgegeben von Johannes Hoffmeister. [Erste Auflage 1931 unter dem Titel Jenenser Realphilosophie II.] Nachdruck 1969. VIII, 290 S. Kart. 25,—

Phänomenologie des Geistes. Nach dem Text der Originalausgabe. Hrsg. v. Joh. Hoffmeister. Mit Einleitung über die Entstehungsgeschichte des Werkes und vergleichender Seitenübersicht. 6. Aufl. 1952. XLII, 598 S. Kart. 24,— Ln. 30,—

Daraus einzeln:

Vorrede: **Vom wissenschaftlichen Erkennen.** Sonderdruck der Seiten II, 9—59. Kart. 3,—

Wissenschaft der Logik. Herausgegeben von Georg Lasson.
1975. Bd. I: VII, 405 S. Kart. 20,—
1975. Bd. II: VIII, 512 S. Kart. 26,—
Beide Bände zusammen Kart. 42,—

Grundlinien der Philosophie des Rechts. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar. Herausgegeben von Joh. Hoffmeister. Nachdruck 1967 der 4. Aufl. von 1955. XVIII, 434 S. Kart. 26,—

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Neu herausgegeben v. Friedhelm Nicolin u. Otto Pöggeler. Erneut durchgesehener Nachdruck 1975. LII, 506 S. Kart. 30,— Ln. 38,—

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Auf Grund der Handschriften herausgegeben. Bd. I—IV in zwei Bänden.
Kart. 78,—

Bd. I: **Die Vernunft in der Geschichte.** Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Nachdruck 1970 mit Literatur-Hinweisen. XI, 290 S. Kart. 26,— Ln. 32,—

Bd. II—IV (in einem Band): **Die orientalische Welt; Die griechische und die römische Welt; Die germanische Welt.** Herausgegeben von Georg Lasson. Nachdruck 1976 mit ergänzten Literatur-Hinweisen. XVI, 265—954 S. Kart. 58,—

Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Herausgegeben von Georg Lasson. Bd. I: Begriff der Religion. — Die bestimmte Religion (1. Kapitel). Bd. II: Die bestimmte Religion (2. Kapitel) — Die absolute Religion. Mit einem erweiterten bibliographischen Anhang. Nachdruck 1974. XLI, 1086 S.
Zwei Bände zusammen Kart. 72,—

Daraus einzeln:

Begriff der Religion. Herausgegeben von Georg Lasson. Mit einem bibliographischen Anhang. Nachdruck 1966. XV, 340 S.
Kart. 28,—

Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes. Herausgegeben von Georg Lasson. Nachdruck 1973 mit einer Bibliographie. XII, 192 S. Kart. 18,—

Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von Joh. Hoffmeister. 3., gekürzte Aufl. 1959, besorgt von Friedhelm Nicolin. Nachdruck 1966. XIX, 311 S. Kart. 25,—

Briefe von und an Hegel in 4 Bänden. Bde. 1—3, herausgegeben von Johannes Hoffmeister.

Bd. 1: **1785—1812.** 3. Aufl. 1969. XV, 516 S. Ln. 44,—

Bd. 2: **1813—1822.** 3. Aufl. 1969. X, 509 S.
Kart. 25,— Ln. 44,—

Bd. 3: **1823—1831.** 3. Aufl. 1969. X, 476 S. Ln. 44,—

Bd. 4: 3., völlig neubearbeitete Aufl. herausgegeben von Friedhelm Nicolin.

Teil 1: **Dokumente und Materialien zur Biographie.** 1977. XVI, 372 S. Ln. 64,—

Teil 2: **Nachträge und Register.** Im Satz.

Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen. Herausgegeben von Günther Nicolin. 1970. XVIII, 694 S. Ln. 68,—